ue de réflexion théologique

3

1976



rainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription d'un mot hébreu signifiant « sagesse ».

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou « de toute ton intelligence ») et de toute ta force. » (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en « sagesse ». C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnaît en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

HOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul sage.

Le Comité

N. B. — Pour des raisons typographiques, nous écrirons désormais HOKHMA sans point sous le H.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ray, Atelier Orange, Cossonay-Ville (Suisse)

Impression: Atelier JS&E Grand, Romanel + Imprimerie Cornaz SA, Yverdon (Suisse).

Sommaire de ce numéro en 4e page de couverture.

Sommaire



L'„aile gauche de la Réforme" ou la „Réforme radicale"

ANALYSE ET CRITIQUE D'UN CONCEPT A LA MODE *

par Richard STAUFFER

Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes (Sorbonne)
Professeur à la Faculté de Théologie protestante de Paris

Il est de bon ton aujourd'hui, dans certains milieux protestants tournés essentiellement vers une « théologie politique », de se réclamer de l'« aile gauche de la Réforme » ou de la « Réforme radicale ». La Réforme (classique) ayant fait long feu, il s'agirait, pour les tenants de la « théologie politique », de s'inspirer désormais des mouvements que Luther, Zwingli, Bucer et Calvin ont combattus en même temps que l'Eglise romaine, ces mouvements ayant été animés, s'imagine-t-on, d'un sens social, voire politique, qui aurait fait défaut aux grands réformateurs.

Cet appel à l'« aile gauche de la Réforme » ou à la « Réforme radicale » a impressionné déjà plus d'une âme candide. Suffit-il, cependant, à donner aux partisans d'une « théologie politique » les fondements historiques dont certains d'entre eux (ceux qui ont encore quelque intérêt pour le passé) voudraient se prévaloir ? Nous ne le pensons pas. Comme nous nous proposons de le montrer dans cet article, il n'existe en effet, au XVIe siècle, aucune entité qui puisse être qualifiée d'« aile gauche de la Réforme » ou de « Réforme radicale », au sens du moins où l'entendent les tenants d'une « théologie politique ». L'« aile gauche de la Réforme » ou la « Réforme radicale » est un

* Nous dédions cet article aux étudiants de la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne qui, en 1975 et en 1976, ont suivi nos conférences sur la vraie et sur la fausse « Réforme radicale ».

concept, séduisant peut-être, mais dépourvu de réalité historique. Nous allons en retracer la genèse et en marquer les limites.

* * *

L'expression d'« aile gauche de la Réforme » remonte, croyons-nous, à l'historien américain Roland H. Bainton, un des grands spécialistes des non-conformismes du XVIe siècle. S'inspirant peut-être du titre que notre maître John T. McNeill avait donné, une année auparavant, à sa contribution à l'histoire du christianisme éditée par Archibald G. Baker [1], *Left-Wing Religious Movements,* Bainton publiait en effet, en 1941, dans la revue de la Faculté de théologie de l'Université de Chicago, un article intitulé *The Left Wing of the Reformation* [2]. Dans cette « aile gauche de la Réforme », il rangeait, classés dans l'ordre chronologique, les prophètes de Zwickau, Thomas Müntzer, les Anabaptistes suisses, les Melchiorites (c'est-à-dire les disciples de Melchior Hoffmann), les insurgés de Münster, les Mennonites, les disciples de Hutter, les partisans de Schwenckfeld et les Sociniens. L'appellation d'« aile gauche de la Réforme » devait être reprise en 1962 et vulgarisée, si l'on peut dire, par l'historien mennonite Heinold Fast dans une remarquable anthologie qui, sous le titre de *Der linke Flügel der Reformation* [3], rassemble des textes provenant de quatre grandes familles spirituelles : les Baptistes, les Spiritualistes, les Illuminés (« Schwärmer ») et les Antitrinitaires.

Mais quelles sont les caractéristiques de cette prétendue « aile gauche de la Réforme » ? Bainton en distingue quatre. Ce seraient un certain intérêt pour l'éthique, le désir de retourner au christianisme primitif, un sens aigu de l'eschatologie (avec une touche d'anti-intellectualisme), la volonté, enfin, de séparer l'Eglise de l'Etat. Les caractéristiques relevées par Bainton ne nous paraissent pas déterminantes. En effet, aucune des « notes » attribuées à l'« aile gauche de la Réforme » par l'historien américain n'est étrangère à la Réforme classique. Jamais dans celle-ci la doctrine de la justification par la foi n'a aboli la recherche de la sanctification. Jamais l'idéal de l'Eglise primitive n'y a été perdu de vue. Jamais l'attente de la

[1] *A Short History of Christianity,* Chicago, 1940, pp. 127-132. On remarquera que McNeill, guidé par un sens historique très sûr, se garde bien de faire des « groupes gauchistes » du XVIe siècle (il parle en effet de « leftist groups », p. 127) les représentants d'une Réforme plus conséquente que la Réforme classique.

[2] *The Journal of Religion,* Chicago, 1941, pp. 124-134.

[3] Volume IV de la collection « Klassiker des Protestantismus », Carl Schünemann Verlag, Bremen, 1962, 432 p.

fin des temps n'y a été oubliée. Jamais enfin le souci de ménager une certaine distance entre l'Eglise et l'Etat (car la notion d'une séparation radicale entre l'Eglise et l'Etat ne s'est imposée, au XVIe siècle, qu'aux Baptistes zurichois et à leurs émules) n'y a été négligée.

Les remarques que nous venons de faire sont corroborées, indirectement, par la description que Heinold Fast donne, de son côté, de l'« aile gauche de la Réforme ». Après avoir caractérisé celle-ci par le fait que les divers mouvements qui la composent auraient eu, en commun, une aptitude plus grande que les Réformateurs à rompre avec « le passé ecclésiastique immédiat » [4], l'historien mennonite déclare, bien conscient des limites de sa description : « Je ne voudrais pas définir de manière plus précise ce qui distingue l'aile gauche des autres directions de pensée (sous-entendez : du XVIe siècle)... Il y avait à l'intérieur de l'aile gauche des différences si profondes que tout essai de définir avec plus de précision un commun dénominateur offre le danger de juger injustement tel ou tel groupe. Les différences ont plus de poids que les convergences. [5] » L'aveu est de taille ! Aux yeux de Fast lui-même, l'« aile gauche de la Réforme » ne présente aucune unité profonde. Elle est un concept qui recouvre une réalité infiniment bigarrée.

Si, de l'aveu même de Fast, l'« aile gauche de la Réforme » ne constitue pas un ensemble homogène, que faut-il penser de l'appellation « der linke Flügel der Reformation » ? Elle nous paraît des plus contestables. Elle présuppose en effet qu'il existe entre la prétendue « aile gauche » et la Réforme de type classique un noyau commun. Or, Fast est bien obligé d'en convenir, les mouvements qu'il considère comme les parties intégrantes de l'« aile gauche de la Réforme » sont, à maints égards, plus proches du Moyen Age, de sa mystique par exemple, que de la théologie des Réformateurs [6]. Pourquoi donc parler alors d'« aile gauche de la Réforme » ? Il vaudrait mieux utiliser, comme le fait d'ailleurs à plus d'une reprise l'historien mennonite lui-même [7], l'expression de « courants para-ecclésiastiques » pour désigner les mouvements du XVIe siècle qui, après avoir rompu avec l'Eglise romaine, se sont inscrits en marge des Eglises de la Réforme. Quoique ces mouvements aient eu tendance à se constituer en Eglises dès que les circonstances leur ont été favorables

[4] Cf. la préface de *Der linke Flügel der Reformation,* p. XI.

[5] Cf. *ibid.,* p. XI.

[6] Cf. *ibid.,* p. XXV.

[7] Cf. *ibid.,* p. IX et X où Fast emploie trois fois l'expression de « nebenkirchliche Strömungen ».

(l'exemple le plus frappant en ce domaine est sans doute la constitution d'une Eglise schwenckfeldienne aux Etats-Unis), l'appellation de « courants para-ecclésiastiques » a le mérite de rappeler la diversité d'une part, et, d'autre part, l'originalité par rapport à la Réforme classique des mouvements que le concept d'« aile gauche de la Réforme » entend réunir en une seule entité.

La critique du concept d'« aile gauche de la Réforme » à laquelle nous venons de nous livrer est corroborée par le jugement de deux historiens d'origine fort différente, Leonard Verduin et Bernhard Lohse. Dans un ouvrage malheureusement méconnu en Europe, *The Reformers and Their Stepchildren* [8], Verduin, un réformé américain peu suspect d'antipathie envers les courants para-ecclésiastiques du XVIe siècle puisqu'il a traduit en anglais les œuvres complètes de Menno Simons, rejette l'expression de « left wing of the Reformation » pour deux raisons. 1. La Réforme classique se distinguant à juste titre, aux yeux de Verduin, par sa redécouverte de la justification par la foi, l'« aile gauche de la Réforme » aurait dû, pour répondre à son titre, enseigner le « sola fide » de manière plus radicale que les Réformateurs. Or tel ne fut pas le cas ! Les mouvements de la prétendue « aile gauche » ont désavoué en général la doctrine de la justification gratuite pour restaurer les droits des œuvres. Dans leur conception du salut, ces mouvements ont été plus près de Rome que de Luther [9]. 2. Les courants para-ecclésiastiques du XVIe siècle ne constituent pas une Réforme « sui generis ». Ils sont, estime Verduin, la résurgence de tendances et d'opinions qui se sont manifestées tout au long du Moyen Age [10].

Le second argument de Verduin se retrouve, bien que les deux auteurs ne se connaissent pas, sous la plume de Bernhard Lohse, luthérien allemand, professeur à l'Université de Hambourg. Dans son article *Die Stellung der Schwärmer und Täufer in der Reformationsgeschichte* [11], Lohse montre que maints représentants de la prétendue « aile gauche de la Réforme », Thomas Müntzer par exemple, dépendent beaucoup plus de la mystique de la fin du Moyen Age, de Jean Tauler en particulier, que de Martin Luther [12]. A cet argument, Lohse en ajoute un autre : il relève que de nombreux spiritualistes rangés dans l'« aile

[8] Editions William B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan), 1964, 292 p.

[9] Cf. *Op. cit.*, p. 12.

[10] Cf. *Op. cit.*, p. 14.

[11] In : *Archiv für Reformationsgeschichte,* Gütersloh, 1969, pp. 5-26.

[12] Cf. *art. cit.*, p. 9.

gauche » n'ont eu aucun désir de réforme, et que, par conséquent, faire d'eux des Réformateurs est un véritable nonsens [13].

Ainsi, le concept d'« aile gauche de la Réforme » utilisé par Roland H. Bainton et, avec plus de réserve, par Heinold Fast, présente deux défauts capitaux qui devraient le disqualifier à jamais. D'une part, il attribue à des mouvements très divers une unité qu'ils ne possèdent pas. D'autre part, il fait de ces mouvements qui, pour la plupart, ont répudié la découverte réformatrice de Luther, des représentants de la Réforme n'ayant eu pour seul dessein que de vivre celle-ci avec plus d'intensité ou plus de conséquence.

* * *

A l'expression d'« aile gauche de la Réforme » qui lui paraissait avoir des consonances trop politiques [14], George Huntston Williams, professeur à l'Université Harvard, a substitué celle de « Radical Reformation ». C'est dans l'anthologie qu'il a publiée avec Angel M. Mergal, en 1957, sous le titre *Spiritual and Anabaptist Writers* [15], que Williams a proposé pour la première fois le terme de « Réforme radicale », une Réforme radicale qu'il oppose à la Réforme classique qu'il qualifie de « magistérielle » parce qu'elle s'est faite avec le concours et sous l'autorité du pouvoir temporel [16]. L'expression de « Réforme radicale » devait faire fortune, popularisée par l'ouvrage monumental que Williams a publié en 1962 et qui s'intitule, précisément, *The Radical Reformation* [17].

Mais quelles sont, pour Williams, les caractéristiques de la « Réforme radicale » ? Si nous essayons de synthétiser les données, souvent diffuses, de l'anthologie et de l'ouvrage de l'historien américain, nous en retiendrons quatre. Sans nous arrêter, en effet, aux différences qui existeraient dans les domaines de la christologie et de la doctrine eucharistique (la « Réforme radicale », par opposition à la « Réforme magistérielle », mettrait l'accent sur le corps céleste du Christ et défendrait une conception « mystico-

[13] Cf. *art. cit.*, p. 25.

[14] Cf. p. 22 de l'anthologie *Spiritual and Anabaptist Writers* mentionnée plus loin.

[15] Volume XXV de la collection « The Library of Christian Classics », The Westminster Press, Philadelphie, 1957. Cette anthologie a pour sous-titre : *Documents Illustrative of the Radical Reformation and Evangelical Catholicism.*

[16] Cf. l'introduction de *The Radical Reformation,* p. XXIV.

[17] The Westminster Press, Philadelphie, 1962, 924 p. Il faut relever (c'est un signe d'ouverture digne d'être noté) que The Westminster Press qui a publié et l'anthologie et l'ouvrage de Williams est la maison d'édition des presbytériens américains.

physique » de la cène), différences sur lesquelles, et pour cause, Williams n'insiste pas, les traits suivants distingueraient de manière décisive la « Réforme radicale » de la « Réforme magistérielle » : 1. la séparation de l'Eglise et de l'Etat ; 2. l'idéal de « restitutio » ; 3. la notion d'« imitatio » ; 4. la réalisation du sacerdoce universel.

Examinons chacun de ces points. La séparation de l'Eglise et de l'Etat tout d'abord [18] ! Cette première caractéristique, soulignée partout aujourd'hui, semble bien fondée : la « Réforme radicale » se serait distinguée de la Réforme classique (mais aussi de l'Eglise romaine) en ce qu'elle aurait rompu avec la notion de « corpus christianum » pour mettre en valeur la réalité du « corpus Christi ». En fait, cette caractéristique ne résiste pas à un examen sérieux. Williams lui-même doit reconnaître que toutes les fois que les circonstances le leur ont permis, les représentants de la « Réforme radicale » se sont appuyés sur le pouvoir temporel [19]. Ainsi, Balthasar Hubmaier a accepté pour son groupe de disciples la protection des princes de Moravie. Chez les Hutterites, la communauté religieuse et la communauté civile se confondent. L'idéal de Thomas Müntzer et, plus tard, celui des Anabaptistes de Münster est l'établissement d'une théocratie révolutionnaire où l'Eglise et l'Etat sont un. Les Antitrinitaires, enfin, n'ont pas refusé les appuis politiques qui se sont offerts à eux en Transylvanie et en Pologne. Au total, les exceptions qu'on peut citer sont assez nombreuses pour que soit rejeté l'argument selon lequel tous les partisans de la « Réforme radicale » se caractérisent par leur refus de toute alliance avec l'Etat.

L'idéal de « restitutio » serait, en deuxième lieu, une des caractéristiques de la « Réforme radicale », par opposition à la « Réforme magistérielle » qui, elle, s'en serait tenue à la notion de « reformatio » [20]. En parlant de « restitutio » [21], Williams s'inspire vraisemblablement de l'*Enchiridion militis christiani* d'Erasme, encore que l'ouvrage principal de Michel Servet s'intitule *Christianismi restitutio*. L'opposition entre la « restitutio » et la « reformatio » est séduisante, au premier abord. Pour l'historien américain, elle implique deux démarches de nature fort différente. La « restitutio » est la recréation d'un modèle originel, sans égard pour le passé le plus proche. La « reformatio », en revanche, a pour but de restaurer ce qui était

[18] Cf. *Spiritual and Anabaptist Writers,* pp. 21 et 25.
[19] Cf. *ibid.,* p. 22.
[20] Cf. l'introduction de *The Radical Reformation,* p. XXVI.
[21] C'est-à-dire : le rétablissement, ou, dans un sens moins fort, la réparation.

altéré ou déformé ; elle implique un certain respect du passé, dans la mesure tout au moins où il a conservé des vestiges du modèle originel. Tout intéressante qu'elle est, l'opposition entre la « restitutio » et la « reformatio » qu'établit Williams ne résiste pas à la critique. Sans compter que « restitutio » et « reformatio » sont souvent synonymes en latin, il faut relever en effet que, comme nous l'avons déjà dit, maints représentants de la Réforme dite « radicale » sont beaucoup plus inféodés au passé médiéval que les Réformateurs classiques.

La notion d'« imitatio » et, plus précisément, d'imitation du Christ, constituerait la troisième caractéristique de la « Réforme radicale » [22]. En d'autres termes, celle-ci aurait consacré à la question de la régénération un intérêt que ne lui aurait pas porté la Réforme classique. En argumentant de la sorte, Williams oublie de souligner que, restaurant la religion des œuvres par le biais de la notion d'imitation, les tenants de la « Réforme radicale » cessent d'être des représentants d'une Réforme « sui generis ». Et, qui plus est, l'historien américain méconnaît, nous semble-t-il, la préoccupation de la sainteté qui a animé les Réformateurs. Si, incontestablement, Luther s'est méfié de la notion d'imitation (parce qu'elle implique l'idée d'une collaboration possible entre l'homme et Dieu dans le domaine du salut), il s'est attaché, en revanche, à la notion de conformité avec Christ qui, elle, sauvegarde les droits de la grâce. Quant à Zwingli, Bucer et Calvin, ils ont voué au problème de la vie nouvelle une incontestable attention.

La quatrième caractéristique de la « Réforme radicale » serait, enfin, d'après Williams, la mise en œuvre du « sacerdoce de tous les croyants » [23], ce sacerdoce universel qui, dans certains milieux protestants qui oublient ou feignent d'oublier que la Réforme n'a jamais nié la spécificité du ministère pastoral, a été élevé au rang de schobboleth. L'historien américain est, cependant, un trop bon connaisseur du passé pour insister sur cette dernière « note ». S'il relève que les « laïcs » [24] ont joué un certain rôle dans la « Réforme radicale » (mais si l'on songe à l'influence de Mélanchthon dans le luthéranisme et à celle de Calvin qui ne fut jamais ordonné, on pourrait faire la

[22] Cf. l'introduction de *The Radical Reformation,* pp. XXV-XXVI.

[23] Cf. *ibid.*, pp. XXIX-XXX.

[24] Il est curieux de constater que Williams utilise ce terme, alors que, à la suite de Luther (cf. la *Lettre à la noblesse chrétienne de la nation allemande*), la Réforme a aboli la distinction entre clercs et laïcs pour n'admettre qu'un seul « état » (« christlicher Stand »), qu'une seule condition chrétienne.

même remarque à propos de la Réforme classique !), il concède aussi que le ministère n'y a jamais été aboli. Bien plus, il souligne que les prêtres qui y ont adhéré y ont été réordonnés, alors que, dans la « Réforme magistérielle », Luther, Zwingli et Bucer en sont restés à leur ordination sacerdotale.

Au total, aucune des caractéristiques relevées par Williams ne nous paraît décisive. Telle que l'historien américain nous la décrit, la « Réforme radicale » est une pure abstraction, une étiquette (on nous pardonnera cette comparaison) qui recouvre des denrées diverses qui, dans leur majorité, n'ont rien de commun avec le nom par lequel on entend les désigner. Notre jugement rejoint une fois de plus celui de Leonard Verduin et de Bernhard Lohse. Dans l'ouvrage que nous avons déjà cité, *The Reformers and Their Stepchildren,* Verduin écrit en effet : « Le nom de Réforme radicale est... inadéquat, car il... implique que les représentants du Second Front [25] étaient tout à fait semblables aux Réformateurs, à cette nuance près qu'ils étaient plus décidés qu'eux. Mais la différence entre les Réformateurs et les hommes du Second Front n'était pas simplement quantitative ; elle était qualitative... Les hommes du Second Front étaient radicaux, indéniablement, mais ils se distinguaient des Réformateurs non pas simplement par une différence de degré, mais par une différence de nature. » [26] Quant à Lohse, il montre dans l'article que nous avons mentionné plus haut, *Die Stellung der Schwärmer und Täufer in der Reformationsgeschichte,* que les divers groupes qui sont censés constituer la « Réforme radicale » ne possèdent aucun dénominateur commun [27], et que le seul trait peut-être qui les rapproche est leur incapacité de s'adapter au monde solidement ordonné du XVIe siècle [28]. Donner à ces groupes disparates le nom de « Réforme radicale », c'est leur attribuer une unité qu'ils n'ont pas. C'est, en même temps, refuser

[25] En employant l'expression de « Second Front », Verduin se réfère à la lettre de Zwingli à Vadian, lettre du 28 mai 1525 dans laquelle le Réformateur de Zurich déclare à son collègue de Saint-Gall que la Réforme doit mener un double combat : contre l'Eglise romaine d'une part, et, c'est le Second Front, contre les tenants de la prétendue « Réforme radicale » d'autre part. Aux yeux de Zwingli, le combat contre l'Eglise romaine est un « jeu d'enfants » comparé à celui qui doit être engagé contre les théologiens que Fast et Williams nous présentent dans leurs anthologies. Zwingli n'est pas seul à considérer que la Réforme doit lutter sur deux fronts. Luther dans ses *Articles de Smalcalde* et Calvin dans son *Epître à Sadolet* sont du même avis que lui.

[26] Cf. *Op. cit.,* pp. 12-13.

[27] Cf. *art. cit.,* pp. 18-19.

[28] Cf. *art. cit.,* pp. 24-25.

de voir qu'ils dépendent plus des courants millénaristes ou bibliques du Moyen Age que de la Réforme classique. Pas plus, donc, que l'appellation d'« aile gauche de la Réforme » proposée par Bainton et par Fast, celle de « Réforme radicale » défendue par Williams n'est légitime devant le tribunal de l'histoire.

* * *

Si l'« aile gauche de la Réforme » chère à Bainton et à Fast ou la « Réforme radicale » définie par Williams est dépourvue de réalité historique, n'existe-t-il pas, cependant, au XVIe siècle, un mouvement dont on pourrait dire qu'il s'est proposé de conduire la Réforme jusqu'à ses ultimes conséquences ?

A cette question, nous n'avons pas le loisir de répondre maintenant de manière approfondie [29]. Aussi nous bornons-nous à relever que, faisant nôtres les conclusions du regretté Fritz Blanke qui considérait le baptisme zurichois comme un « protozwinglianisme réalisé » [30], nous regardons Conrad Grebel, Félix Mantz et leurs disciples, les « Frères suisses », comme les authentiques représentants d'une « Réforme radicale ». En mettant l'accent sur le témoignage de l'Esprit dans la conscience du croyant, sur la notion d'Eglise-communauté des saints, sur le baptême des adultes enfin, en distinguant ainsi, de manière très nette, la « Christengemeinde » (communauté chrétienne) de la « Bürgergemeinde » (communauté civile), les Baptistes de Zurich [31] ont bien été les élèves conséquents du

[29] Nous renvoyons le lecteur à l'article que nous publierons prochainement sur ce sujet dans *La Revue réformée.*

[30] C'est dans son remarquable article « Wiedertäufer » du *Lexikon für Theologie und Kirche* (2e éd., 1965), que Blanke recourt aux termes de « realisierter Frühzwinglianismus ». Notons ici, car c'est un magnifique exemple de probité intellectuelle, que c'est en préparant l'édition critique de l'ouvrage de Zwingli contre les Anabaptistes, *In catabaptistarum strophas elenchus,* que Blanke, connu jusqu'alors comme un des meilleurs spécialistes du Réformateur de Zurich, est devenu le défenseur du petit cercle constitué par Grebel et par Mantz.

[31] Fritz Blanke en a retracé l'histoire dans un remarquable petit livre qui vient d'être réédité : *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525),* TVZ Verlag, Zurich, 1975, 88 p. Cette histoire tient en quelques dates. En décembre 1523, au lendemain de la seconde Dispute de Zurich, Grebel, Mantz et leurs amis refusent l'« Avis » de Zwingli qui estime que, si la cène est seule conforme à la Parole de Dieu, il convient toutefois de procéder avec prudence, car le peuple est divisé là-dessus, à la suppression de la messe. Le 21 janvier 1525, après s'est fait (re)baptiser par Grebel, l'ancien prêtre Blavroch (re)baptise les adultes rassemblés chez Mantz. Le 7 mars 1526, après une longue série d'entretiens entre les Réformateurs (Zwingli, Jud, Engelhard

jeune Zwingli, même si celui-ci fut amené à les combattre [32].

Ces Baptistes et leurs héritiers mennonites ne courent pas le risque d'être revendiqués aujourd'hui comme des ancêtres possibles par les tenants de la « théologie politique ». Leur abstentionnisme civique, leur pacifisme inconditionnel et leur désengagement du monde ne sauraient servir de modèles, en effet, à ceux qui, dans le protestantisme actuel, estiment que la mission des chrétiens consiste essentiellement, en recourant à la force s'il le faut, à instaurer une société nouvelle [33].

et Myconius) et les Baptistes, les autorités de Zurich décrètent que la peine de mort sera appliquée à ceux qui combattront le pédobaptisme. Le 5 janvier 1527, enfin, tragique conclusion, Mantz est noyé dans la Limmat en vertu de l'ordonnance du 7 mars 1526. — On remarquera qu'à la suite de Blanke nous ne qualifions pas d'Anabaptistes, mais de Baptistes (car ils considéraient le baptême des enfants comme nul et non avenu), Grebel, Mantz et leurs amis.

[32] Pourquoi Zwingli fut-il contraint de combattre Grebel, Mantz et leurs partisans ? A cette question, nous pouvons répondre en citant (nous traduisons) les lignes suivantes tirées de l'article de Fritz Blanke *Täufertum und Reformation :* « Les Baptistes voulaient la séparation de l'Etat et de l'Eglise à Zurich. Le Conseil de Zurich s'y opposait. Il voulait absolument maintenir le christianisme d'Etat. Ce Conseil avait rendu possible la Réforme à Zurich, et Zwingli lui en était reconnaissant. Si Zwingli avait approuvé ou même soutenu le développement d'une Eglise libre, la Réforme zurichoise tout entière aurait été réprimée par l'Etat et Zurich serait redevenue catholique. Il est clair que le Réformateur devait rejeter ce tournant... La « faute » des Baptistes (intentionnellement je mets le mot « faute » entre guillemets, parce qu'il ne s'agit en aucun cas d'un crime) réside dans le fait qu'ils allaient trop vite en besogne. Le conflit entre la conception baptiste et la conception zwinglienne de l'Eglise est l'antagonisme tragique de deux idées très importantes : l'une d'entre elles (il s'agit, évidemment, de la conception baptiste) était prématurée, c'est-à-dire qu'elle est apparue avant que les temps soient suffisamment mûrs pour la recevoir. » (*Aus der Welt der Reformation*, Zwingli Verlag, Zurich, 1960, p. 79.) — Dans la communication que nous avons présentée au Colloque sur l'Anabaptisme organisé en 1975 (450 ans après la fondation de la première communauté baptiste) par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, communication intitulée *Zwingli et Calvin, critiques de la Confession de Schleitheim* et publiée dans les Actes du Colloque (pp. 126-147) à paraître prochainement chez Martinus Nijhoff à La Haye, nous avons relevé ce que le Réformateur de Zurich et, après lui, celui de Genève, ont reproché aux Frères suisses et sud-allemands, héritiers de l'idéal des Baptistes zurichois.

[33] Le modèle des partisans d'une « théologie politique » est évidemment Thomas Müntzer, « théologien de la révolution », un Thomas Müntzer interprété dans le sens marxiste d'Ernst Bloch (cf. de cet auteur l'ouvrage intitulé précisément *Thomas Münzer (sic), théologien de la révolution,* qui, paru en traduction française aux Editions Julliard, en 1964, vient d'être réédité dans la collection 10/18).

L'herméneutique selon Paul Ricœur

par Henri BLOCHER
professeur à la Faculté de Théologie de Vaux-sur-Seine

Dans ce deuxième article, M. Blocher poursuit sa présentation du problème herméneutique en analysant l'importante contribution de Paul Ricœur.*

La collection « Philosophes de tous les temps », aux éditions Seghers, compte parmi ses titres deux noms de protestants français : ceux de Jean Calvin (No 12) et de Paul Ricœur (No 72). Rapprochement incongru ? Les deux hommes ne se ressemblent ni par la vocation ni par la doctrine, et rien ne permet d'envisager pour le philosophe contemporain une importance historique comparable à celle du Réformateur. Mais il reste que Paul Ricœur (né en 1913 à Valence) figure sur une liste autorisée de gloires intellectuelles comme le premier représentant du christianisme réformé en France depuis la Réforme. Qu'un homme averti, un directeur de collection, ait choisi son portrait pour l'accrocher dans la galerie des grands penseurs, ce n'est qu'un détail, mais qui peut nous alerter : il signale le prestige dont jouit Paul Ricœur parmi les connaisseurs, et quelle envergure on reconnaît à son œuvre.

On ne l'accueille pas chez les seuls protestants. En ce temps de frontières confessionnelles devenues poreuses, les catholiques lui font fête ; associé depuis longtemps à l'équipe d'*Esprit,* Ricœur publie, par exemple, dans *Concilium.* Et ce n'est pas en France seulement que son influence rayonne : elle est forte en Suisse romande ; Ricœur est un grand ténor, sinon le grand ténor, du Colloque international de philosophie qui se réunit chaque année à Rome ; depuis sa démission du décanat de Nanterre (1970), il a séjourné plusieurs fois aux Etats-Unis, invité par

* Cf. H. Blocher, *L'herméneutique selon Rudolf Bultmann, HOKHMA* No 2/1976, pp. 11-34.

diverses universités. De jeunes chercheurs se tournent vers lui : on dit qu'il dirige un nombre record de thèses de doctorat.

Michel Philibert, en faisant sans retenue l'éloge de sa philosophie, montre quelle ferveur dans l'admiration Ricœur inspire à ses amis. Après lui avoir appliqué les expressions de l'hymne à la charité (1 Co. 13), Philibert s'écrie : « On n'avait point vu jusque-là une philosophie dont l'envergure, dont l'essor, dont la liberté même, manifestent avec une pareille gloire l'influence séminale de la foi, de l'espérance et de la charité. » [1] Moins lyriques, nous noterons la combinaison de l'esprit de géométrie et de l'esprit de finesse, le second surtout à un degré insurpassé. Maître en architecture, comme l'attestent la composition de ses grands ouvrages et l'art consommé du développement de chaque conférence, Ricœur est l'homme des nuances, dites avec un charme discret. Et sa finesse s'allie encore à l'extrême mobilité : Ricœur distingue pour mieux relier par d'agiles médiations ; il trouve toujours le moyen de dialectiser les antithèses, ou de faire espérer la réconciliation des penseurs anciens et modernes à qui, d'abord, il donne la parole. Car la sensibilité et la souplesse de son esprit font merveille dans le *symphilosophieren* (ce mot vient de Jaspers), la poursuite de la réflexion philosophique en dialogue avec d'autres — au point que Ricœur se sent souvent contraint de dénoncer l'éclectisme, « faible », « plat », ou « paresseux », parce qu'il sait qu'on va l'en accuser. [2] En réalité, Ricœur assimile si bien les emprunts que la pensée produite porte toujours sa marque personnelle, avec retour régulier de quelques thèmes favoris.

L'éclat d'un tel talent mérite bien qu'on le salue et qu'on s'intéresse à l'apport ricœurien. Alors que Ricœur nous paraît le plus riche des penseurs du christianisme libéral de l'époque « post-post-bultmanienne » et que son influence est une évidence, on s'étonne qu'il soit paru si peu sur son compte. M. Philibert, lui-même le principal commentateur, relève « la rareté des critiques qui lui sont consacrées ». [3] Les articles, souvent plus difficiles à lire que Ricœur lui-même, se bornent en général à résumer sa pen-

[1] Dans le livre évoqué plus haut, No 72 de la collection « Philosophes de tous les temps », *Ricœur ou la liberté selon l'espérance* (Paris : Seghers, 1971), p. 40.

[2] Dans le seul *Conflit des interprétations* (Paris : Seuil, 1969), il répudie cinq fois l'éclectisme qui n'est qu'une caricature de la dialectique, pp. 58, 119, 176, 330, 450. Ricœur a dû être touché au vif par une insinuation comme celle de Henry Duméry en 1950 : « La disgrâce éclectique est-elle évitée ? », in *Regards sur la philosophie contemporaine* (Tournai-Paris : Castermann, 1957), p. 150.

[3] Philibert, p. 93.

sée et ne cherchent pas à sonder les fondations, ni à vérifier les enchaînements. C'est une raison de plus pour que nous rassemblions notre courage, et que nous tentions de combler tant bien que mal une partie du manque...

C'est l'*herméneutique* de Paul Ricœur, ou sa réflexion sur l'herméneutique, qui retiendra notre attention. Le philosophe y a consacré le meilleur de ses forces depuis plus de quinze ans. Dans le débat ouvert à ce propos par Bultmann, il s'est acquis l'autorité de l'arbitre ou, mieux, celle du sage qui voit les choses de plus haut et qui sait conduire plus loin. Nous ne trouverons pas guide plus compétent si nous voulons poursuivre notre examen des notions, des présupposés, des fondements ou des prolongements ontologiques.

Le mieux, pour se familiariser avec elle, c'est d'observer son herméneutique *in fieri,* et même ses préparations anciennes. Comment Ricœur est-il venu au problème de l'interprétation ? [4]

L'itinéraire

On peut découper trois phases, de longueurs inégales, dans la carrière de Paul Ricœur, au moins telle qu'on se la représente par ses livres.

A son retour de la captivité allemande, il s'impose d'abord comme historien de la philosophie, comme interprète, surtout, de penseurs existentialistes qui l'influencent

[4] Dans les notes, nous utiliserons les abréviations suivantes pour les ouvrages majeurs :

VI	=	*Le volontaire et l'involontaire,* premier vol. d'une *Philosophie de la volonté* (Paris : Aubier-Montaigne, 1956), 464 p.
HF	=	*L'homme faillible,* deuxième vol. (même éd., 1960), 164 p.
SM	=	*La symbolique du mal,* troisième vol. (même éd., 1960), 335 p.
HV	=	*Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 2e éd., 1964), 336 p.
F	=	*De l'interprétation, essai sur Freud* (même éd., 1965), 534 p.
CI	=	*Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique* (même éd., 1969), 506 p.
EH	=	*Exégèse et herméneutique,* travaux présentés lors du Congrès de l'Association Catholique Française pour l'Etude de la Bible, Chantilly, 1969 (même éd., 1971), 366 p.
MV	=	*La métaphore vive* (même éd., 1975), 414 p.
Exegesis	=	*Exegesis, problèmes de méthode et exercices de lecture,* travaux publiés sous la direction de François Bovon et Grégoire Rouiller (Neuchâtel et Paris : Delachaux et Niestlé, 1975), 311 p.

à coup sûr. Sa sympathie manifeste pour Gabriel Marcel [5] et Karl Jaspers n'entame cependant pas l'indépendance de son jugement.

Sans cesser de pratiquer l'interprétation de ses devanciers, ni de réfléchir à cette tâche même [6], Ricœur s'embarque ensuite dans une ambitieuse entreprise. Il commence à bâtir une *Philosophie de la volonté.* Le premier volume, sa thèse principale de doctorat, révèle en lui le pionnier d'une voie nouvelle et prometteuse (1950).

Cogito, mais...

Le mot-clé n'est pas encore « herméneutique » mais *phénoménologie.* Ricœur reprend la méthode d'Edmund Husserl, qu'il traduit et commente dans sa thèse complémentaire ; surtout, Ricœur met en œuvre cette méthode dans un domaine que Husserl avait laissé de côté, le domaine de la vie affective et volitive. [7] Il pratique dans le champ du « volontaire » la description des structures, la « réduction eidétique » de Husserl.

Ricœur a bien soin, certes, de répudier le « platonisme des essences » et l'idéalisme de l'Ego transcendantal que le penseur allemand a successivement combinés à sa méthode. [8] Mais il ne s'imagine pas pour autant tenir une méthode philosophiquement neutre, un simple instrument. Il lui importe, avant d'introduire les éclairages originaux qui seront la nouveauté ricœurienne, de se réclamer de la grande tradition réflexive à laquelle Husserl appartient aussi. Ricœur prend son point de départ dans le « Je pense », Cogito, cartésien (le livre cite d'ailleurs souvent Descartes). Il hérite de la révolution copernicienne de Kant, qui fait tourner la connaissance autour du sujet et non plus de l'objet, comme Copernic fait tourner la terre autour du soleil. Le premier front sur lequel il combat, c'est celui de la défense du Cogito : contre le naturalisme courant, contre l'empirisme objectivant, il faut « que soit sans cesse

[5] Ricœur confesse qu'il a reçu de G. Marcel « le choc philosophique décisif » (cité par Philibert, p. 6). Dans ses derniers ouvrages, Ricœur ne le nomme pratiquement plus et dialogue plutôt avec Kant, Hegel ou Heidegger ; G. Marcel ne doit plus lui sembler assez rigoureux.

[6] Cf. la première partie de *HV* (dont la première édition est de 1955), sous le titre « Vérité dans la connaissance de l'histoire » ; l'appendice de P. Ricœur à l'*Histoire de la philosophie allemande* de Bréhier (Paris : J. Vrin, 3e éd., 1967), « Quelques figures contemporaines » (de Husserl à Heidegger), est de 1954.

[7] L'enquête dans ce domaine exauçait un vœu de Husserl, cf. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique* (Leyde : E.J. Brill, 1963), p. 287.

[8] *VI*, pp. 7, 8, 51. Sur l'idéalisme de l'avant-dernière étape de Husserl, voir l'appendice à l'ouvrage de Bréhier, pp. 192 ss.

reconquis sur l'attitude naturaliste le Cogito en première personne » ;[9] contre la théorie Gestaltiste qui veut tout réduire à un champ causal dynamique ;[10] contre la cosmologie thomiste, qui éclaterait si le sujet y était davantage reconnu.[11]

La solidité de ce premier ancrage philosophique est aussi celle de l'édifice. C'est à partir du Cogito que Ricœur peut espérer décrire les structures humaines fondamentales en faisant abstraction aussi bien de la faute que de la Transcendance, double abstraction dont les deux faces sont inséparables.[12] Le Cogito doit être un appui assez ferme pour que la réflexion puisse mettre entre parenthèses les données de l'expérience, le mal et la Transcendance. Dans l'expérience concrète, la liberté est asservie aux passions, esclave du Rien, et la grâce intervient pour l'en racheter. Les volumes suivants, promet Ricœur, en parleront. Dans le premier, c'est l'autonomie du « Je pense », conduite comme méthode phénoménologique, qui permet de décrire la liberté comme telle, sans tenir compte ni du péché ni de Dieu.

Cette description, cependant, ne se déroule pas comme Husserl l'avait espéré. Elle n'atteint pas cette « intelligibilité sans mystère, qui est l'atmosphère ordinaire des études husserliennes » ; « le Cogito est intérieurement brisé ».[13] L'expérience intégrale du Cogito, découvre Ricœur, exige que nous retrouvions en son sein même le *corps* : « L'expérience intégrale du Cogito enveloppe le « je désire, je peux, je vis » et, d'une façon générale, l'existence comme corps. »[14] Husserl l'a oublié,[15] mais en analysant ce que signifient « décider, agir et consentir », Ricœur le fait apparaître. Il développe alors les intuitions de Gabriel Marcel sur le mystère de mon corps, et l'incarnation comme point de départ d'une philosophie concrète : il le confesse, la méditation de Gabriel Marcel est à l'origine de son livre,[16] que d'ailleurs il lui dédie. Alors s'explique le titre de l'ouvrage, *Le volontaire et l'involontaire.* La description fait apparaître partout leur amalgame ou leur entrelacs. On rencontre partout, dans le plus intime de la volonté, le paradoxe de l'existence choisie et de l'existence subie : « Audace et patience ne cessent de s'échanger au cœur même du vouloir. La liberté n'est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité ; elle se

[9] *VI,* p. 12 ; cf. aussi pp. 318 et 335 ss. sur l'exemple de la caractérologie.
[10] *VI,* pp. 210 ss.
[11] *VI,* pp. 182 ss.
[12] *VI,* p. 31.
[13] *VI,* p. 17.
[14] *VI,* p. 13.
[15] *VI,* pp. 19 s.
[16] *VI,* p. 18.

fait en accueillant ce qu'elle ne fait pas : valeurs, pouvoirs et pure nature. »[17]

La phénoménologie ne peut pas aller plus loin. Mais Ricœur esquisse un dépassement. Le paradoxe, qui exprime l'inéluctable tension, n'est pas le dernier mot : « Une ontologie paradoxale n'est possible que secrètement réconciliée. La jointure de l'être est aperçue dans une intuition aveuglée qui se réfléchit en paradoxes. »[18] La pesanteur de l'involontaire qui s'attache au volontaire pourrait bien être son salut : Ricœur annonce son intention « de comprendre le mystère comme réconciliation, c'est-à-dire comme restauration ... du pacte originel de la conscience confuse avec son corps et le monde. »[19] Il est bon pour le Cogito d'être humilié ; s'il abandonne « son vœu d'auto-position », il peut « accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même ».[20] Ainsi s'opère « une deuxième révolution copernicienne qui décentre l'être, sans pourtant retourner à un règne de l'objet ».[21] Cette deuxième révolution rapporte la subjectivité à la transcendance inobjectivable, évoquée, invoquée, grâce à ses chiffres et dans l'espérance.[22]

Quels chiffres ? « Le tout qui m'englobe est la parabole de l'être que je ne suis pas. »[23] « Que la conscience, renonçant à se poser soi-même, accueille l'être avec émerveillement et cherche dans le monde et dans l'involontaire une figure de la Transcendance... »[24] « L'admiration est possible parce que le monde est une analogie de la Transcendance. »[25] « La spontanéité de la vie d'en-bas peut à son tour servir de métaphore à la vie d'en-haut. »[26] « Peut-être le corps est-il une figure infirme de la Transcendance. »[27] Métaphore, analogie, figure : Ricœur ne parle pas encore de symbole ni d'interprétation, mais en est-il si loin ? Quand il s'écrie : « Je suis aussi lecteur de chiffres... »[28], c'est une réminiscence jaspersienne, mais on peut y entendre l'annonce de la future herméneutique. On devine dès 1950 les racines de la philosophie de l'interprétation.

C'est pourquoi nous avons rendu compte sans nous presser de la première expression majeure de la pensée ricœurienne, moins connue, sans doute, des théologiens que les suivantes. Des indications un peu plus rapides suffiront à baliser la suite de l'itinéraire.

[17] *VI*, p. 454 (cf. toute la conclusion et la p. 156, etc.).
[18] *VI*, p. 22. [19] *VI*, p. 21. [20] *VI*, p. 17. [21] *VI*, p. 35.
[22] *VI*, pp. 181, 441, 443 s., 448 ss.
[23] *VI*, p. 444 ; cf. p. 441 : « totalité du monde, ... chiffre de la Transcendance ».
[24] *VI*, p. 449. [25] *VI*, p. 451. [26] *VI*, p. 390. [27] *VI*, p. 36.
[28] *VI*, p. 399.

En 1960, quand paraît le deuxième volume de la *Philosophie de la volonté,* ce n'est pas encore l'*Empirique* promise. Ce n'est même pas la *Mythique concrète* qui avait été mentionnée en 1950 et que Paul Ricœur voit maintenant dans un rôle agrandi, passage indispensable s'il veut lever « l'abstraction de la faute ». Avant de méditer le langage mythico-symbolique de l'aveu (troisième volume), seul accès au mystérieux surgissement du mal, on peut conduire la phénoménologie jusqu'à la frontière, jusqu'au discernement de la faillibilité. *L'homme faillible* est encore un ouvrage de réflexion « pure », mais qui considère la réalité humaine plus amplement que *Le volontaire et l'involontaire ;* il dévoile la disproportion essentielle qui fait la faiblesse constitutionnelle de l'homme, à la fois fini et infini, et qui aide à comprendre sa chute.

« L'impression d'aisance, de sûreté, de souveraineté que donne *L'homme faillible* est sans seconde » écrit M. Philibert ; il y voit « sans doute l'ouvrage le plus parfait que nous ait à ce jour donné l'auteur ».[29] Nous nous rallions à ce jugement, mais nous nous bornerons à relever un seul point qui intéresse notre étude : l'insistance de Ricœur sur l'objectivité de sa méthode et sur son pouvoir : « la réflexion transcendantale est d'emblée au niveau de l'imaginaire ».[30] Le ton serait-il plus sec qu'en 1950 ?

L'avant-propos, certes, lance le mot clé d'*herméneutique*. Seulement, il s'agit du volume suivant, *La symbolique du mal* — l'avant-propos de *L'homme faillible* introduit à la fois aux deux ouvrages. Et que dit-il ? La manière dont Ricœur présente la méthode nouvelle qui va prendre pour lui le relais de la phénoménologie est fort éclairante. Il en ressent le besoin en méditant le caractère énigmatique du langage de la confession des fautes. Tout se passe « comme si l'homme n'accédait à sa propre profondeur que par la voie royale de l'analogie, et comme si la conscience de soi ne pouvait s'exprimer finalement qu'en énigme et requerrait à titre essentiel et non accidentel une herméneutique ».[31] Un peu plus loin, Ricœur définit ce qu'il entend par « recours à une herméneutique » : « c'est-à-dire à des règles de déchiffrement appliquées à un monde de symboles », et il désigne comme « plaque tournante de tout l'ouvrage » l'aphorisme de Kant « le symbole donne à penser ».[32]

[29] Philibert, p. 64.
[30] *HF*, p. 95 (cf. p. 21).
[31] *HF*, p. 11.
[32] *HF*, p. 12.

Herméneutique des symboles

Alphonse de Waehlens a salué dans la *Symbolique du mal* « un effort sans exemple dans la pensée contemporaine ».[33] C'est le livre dont le théologien retirera le plus. Sa sensibilité et sa culture en font un festin pour l'esprit.

Le gros du travail dépend encore d'une phénoménologie : cette fois, celle de G. van der Leeuw et de M. Eliade la phénoménologie de la religion. Ricœur s'y montre aussi très au fait de la science biblique (côté critique). Il va des symboles primaires, souillure, péché, culpabilité, aux mythes qui les développent, en ajoutant l'universalité et le mouvement temporel. Les mythes se ramènent à quatre types principaux : mythe du chaos primitif, comme à Babylone ; mythe tragique, du dieu méchant ; mythe adamique, dans la Genèse ; mythe de l'âme exilée, dans l'Orphisme. Ils communiquent de façon souterraine, et leur « dynamique » est une polémique, le mythe adamique s'opposant polairement aux autres, au mythe tragique surtout. Un concept émerge, que le symbolique « donne à penser », si on peut le penser : le concept de serf-arbitre, « d'un *libre-arbitre qui se lie et se trouve toujours déjà lié* ».[34] Mais son étude, avec celle de tous les « symboles spéculatifs », est repoussée à plus tard.[35] Ricœur avertit seulement contre la tentation gnostique, que l'orthodoxie combattant la gnose n'a pas évitée en construisant le dogme du péché originel : seule une compréhension symbolique peut justement en triompher.[36]

Qu'est-ce donc que ce symbole auquel Ricœur accorde maintenant tout le prix ? Il « n'a rien à voir avec ce que la logique symbolique appelle de ce nom ».[37] Il ne faut pas le confondre avec l'allégorie et le distinguer des signes ordinaires, qui ne disent que ce qu'ils veulent dire. Le symbole donne son sens « dans la transparence opaque de l'énigme et non par traduction ».[38] Il « est le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude ».[39] Ainsi la *souillure :* elle n'est pas une tache, elle est comme une tache ; nous ne pouvons pas analyser ce « comme », et nous ne pouvons pas nous passer du symbole pour dire le vécu. Ajoutons que trois dimensions, cosmique, onirique et poétique, « sont présentes en tout symbole authentique », selon que « Cosmos et Psyché sont les deux pôles de la

[33] Cité par Barthel, p. 286. [34] *HF*, p. 13. [35] *SM*, p. 17, note.
[36] *SM*, p. 12, et l'étude sur le péché originel, également de 1960, recueillie dans *CI*, pp. 265-282.
[37] *SM*, p. 23. [38] *Ibid.* [39] *SM*, p. 22.

même “ expressivité” ; je m’exprime en exprimant le monde ». [40] Le symbole nous parle « comme index de la situation de l’homme au cœur de l’être ». [41]

La modernité a faim et soif de la spontanéité nourricière des symboles : « par-delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être interpellés ». [42] Nous devons pour cela « dépasser la critique par la critique », « gageure immense », et « tendre vers une seconde naïveté ».[43] Les termes indiquent bien qu’en aucun cas la philosophie ne peut renier le serment de la rationalité autonome [44] ; seulement, dans cette autonomie, elle s’abuserait si elle croyait se passer de présupposition : elle doit partir du plein du langage et se ressouvenir. [45] A l’herméneutique de le lui permettre. Le philosophe s’enfoncera dans le cercle herméneutique ; il acceptera de croire pour comprendre comme il cherche à comprendre pour croire. [46] Il transformera le cercle en pari ; il justifiera le recours au symbole en l’employant « comme détecteur et déchiffreur de la réalité humaine ». [47] Il découvrira par lui, enfin, que « le Cogito est à l’intérieur de l’être et non l’inverse », la seconde naïveté constituant ainsi « une seconde révolution copernicienne ». [48]

Formules familières : leur retour marque la continuité avec *Le volontaire et l’involontaire.* Il n’est pas difficile de repérer les correspondances : au mystère du corps et de l’involontaire correspond dix ans plus tard la donation de sens des symboles ; à la lecture des chiffres, l’herméneutique. S’estompe, cependant, l’intérêt pour le paradoxe.

Le détour par la psychanalyse

Avant de tenir ses promesses et de réaliser la suite de la *Philosophie de la volonté,* Ricœur sait qu’il ne peut éviter une rencontre, celle de la psychanalyse. [49] C’est aussi une herméneutique des symboles ! En 1960, Ricœur ne paraît pas avoir choisi qui, de Freud et Jung, lui servira d’interlocuteur, [50] mais il se décide bientôt : ce sera le premier. Freud, plus coriace, sera plus utile à cause de sa plus grande fermeté et de sa rigueur ; [51] il est aussi davantage respecté de la gent philosophique parisienne. Pendant les premières années de la décennie, Ricœur se plonge

[40] *SM,* pp. 18, 20.
[41] *SM,* p. 331.
[42] *SM,* p. 325.
[43] *SM,* p. 326.
[44] *SM,* pp. 323, 325.
[45] *SM,* p. 324.
[46] *SM,* pp. 326 ss.
[47] *SM,* p. 330.
[48] *SM,* p. 331.
[49] *HF,* pp. 12-13.
[50] *SM,* pp. 19-20.
[51] *F,* p. 177 ; cf. *CI,* p. 206.
[52] *CI,* pp. 311-329.

dans une étude incroyablement soigneuse et pénétrante de la doctrine freudienne ; il approfondit beaucoup ce qu'il en avait déjà dit dans *Le volontaire et l'involontaire.* Dès 1962, il présente au Colloque de Rome une première esquisse de ses réflexions sur Freud, [52] et elles aboutissent au gros ouvrage de 1965, « Essai », qui n'est pas un coup d'essai mais le développement persuasif d'une puissante stratégie.

On peut schématiser la stratégie ricœurienne en y distinguant trois démarches. Ricœur se montre d'abord beau joueur en concédant aux freudiens la validité de leur analyse : l'herméneutique de Freud, dont le propre est de se combiner toujours avec une économique ou énergétique des pulsions (la pulsion cachée qui explique le symptôme conscient se tient à la flexion de la force et du sens), l'herméneutique de Freud ne peut être récusée. Puis Ricœur, habilement, désigne dans la théorie freudienne les indices de sa limitation : les concepts opératoires non thématisés, les concepts thématisés discordants avec l'ensemble, les problèmes non résolus, montrent que la psychanalyse appelle un complément. [53] Sur l'herméneutique régressive doit s'articuler dialectiquement une herméneutique progressive ; sur l'archéologie du sujet, une téléologie à la manière de Hegel. [54] On doit comprendre le symbole régressivement, comme phantasme produit de l'Inconscient, mais aussi comme moment de cette dialectique montante des figures qu'est l'Esprit au sens hégélien. Quand on reconnaît l'étroitesse (légitime) du point de vue de la psychanalyse, on peut lui trouver place à l'intérieur de la philosophie du Cogito, comme un détour utile dans la compréhension de soi — c'est l'aimable *Anschluss* que propose Ricœur. La phénoménologie offre une « structure d'accueil » : elle reconnaît que sur la certitude inébranlable du « Je pense » peut se greffer l'illusion sur soi [55] ; la méthode phénoménologique est précisément une ascèse qui vise à purifier de cette illusion, une décantation du soi qui ressemble à l'humiliation par Freud du narcissisme. Ce qu'ajoute Freud, c'est la *barre* entre les systèmes conscient et inconscient, la barre du refoulement et de la censure qui cache le sens des symptômes, et qui n[e]

[53] Cf. le résumé dans *F*, p. 457.

[54] *CI*, p. 119 ajoute : « Il faudrait encore comprendre que, dans leur opposition, le système des figures tirées en avant et celui des figures qui toujours renvoient à une symbolique déjà là, sont *le même.* Cela est difficile à comprendre et je le comprends à peine. » (Texte de 1966).

[55] *F*, p. 409. La proposition de Husserl se lit : « Dans une évidence, l'adéquation et l'apodicticité ne vont pas nécessairement de pair. »

peut être traversée que par un travail d'interprétation.[56] En le reconnaissant, Ricœur dépasse sa thèse de 1950 sans la renier ; la phénoménologie ne suffit pas, « l'enracinement de la réflexion dans la vie n'est lui-même compris dans la conscience réflexive que comme vérité herméneutique ».[57]

Dans l'affrontement de Ricœur à Freud, le concept d'herméneutique semble avoir pris du poids. Les définitions sont plus nettes qu'en 1960 : « l'interprétation c'est l'intelligence du double sens »[58] ; Ricœur trace une ligne de partage qui tranche dans le champ sémantique, entre le signe et le symbole, « entre les expressions univoques et les expressions multivoques ». Il ajoute : « C'est cette distinction qui crée le problème herméneutique », et : « Vouloir dire autre chose que ce que l'on dit, voilà la fonction symbolique ».[59] En même temps, on remarque un déplacement d'accent : le livre de 1965 célèbre moins le pouvoir mystérieux du symbole que le processus dialectique de l'éducation de l'humanité *(Bildung)*, le devenir soi culturel par les figures qui montent de l'Inconscient[60] et qui guident l'exploration de l'être, de l'avenir de l'homme.

Ricœur devait rencontrer Freud. Dès 1963, cependant, il l'associait à deux autres « pères » de la mentalité contemporaine ; il les appelait, dans une formule qui a fait fortune, les « maîtres du soupçon », maîtres d'herméneutiques réductrices qui soupçonnent la conscience : Marx et Nietzsche.[61] En soulignant la convergence des trois, Ricœur suggère d'user à leur égard de la même stratégie, de les suivre à titre de détour, en acceptant la blessure qu'ils infligent au Cogito et qui lui est salutaire. Leur iconoclasme est purificateur, mais Ricœur s'appuie sur Hegel ou Heidegger pour montrer leurs limites et les englober.[62]

Le détour structuraliste

Une fois au moins, Ricœur donne à Freud d'autres compagnons. Il inclut le soupçon freudien dans ce qu'il nomme « le défi de la sémiologie ».[63] La sémiologie, c'est la science des signes, et la psychanalyse peut se classer sous cette rubrique puisqu'elle déchiffre le comportement conscient comme le signe de l'économie pulsionnelle. Mais la

[56] *F*, p. 441. [57] *F*, p. 443. [58] *F*, p. 18. [59] *F*, p. 21.
[60] *F*, p. 425 : c'est maintenant le ça freudien qui « donne à penser ».
[61] « La critique de la religion et le langage de la foi », *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* (Genève, 16e année, No 4-5, juin 1964), p. 7 (rencontre de 1963) ; *F*, pp. 40 ss.
[62] *CI*, pp. 147 ss., 440, 452 ss., 463 ss.
[63] *CI*, pp. 233-262 (d'abord publié en anglais, 1967).

sémiologie, c'est surtout cette constellation de « sciences (?) humaines » que gouverne la linguistique post-saussurienne, et que le grand public évoque, avec leur retentissement idéologique, sous le nom de structuralisme. Ricœur réglait encore ses comptes avec Freud que déjà commençait la grande vogue du structuralisme (ou des structuralismes) ! L'hydre de la contestation, de la dé-construction, du sujet poussait les têtes nouvelles de cette sémiologie ! Pas de répit, donc, pour notre philosophe, mais un nouveau détour, plus long que le précédent.

Les structuralistes s'appuient sur la linguistique ; Ricœur décide d'assimiler la science des linguistes jusqu'en ses derniers développements. Avec leurs armes, il défendra la philosophie du sujet. Dès 1963, dans la réplique à Claude Lévi-Strauss qu'il compose pour le Colloque de Rome et qu'il retouche pour *Esprit,* Ricœur annonce son projet : « reconnaître à la fois le *bon droit* du structuralisme et ses *limites de validité* ». [64] Le structuralisme impose une « discipline de l'objectivité » à travers laquelle Ricœur a « l'espoir de conduire l'herméneutique d'une intelligence naïve à une intelligence mûrie ». [65] Maurice Merleau-Ponty, admet-il plus tard, a brûlé indûment l'étape de la science objective, il a sauté d'emblée à la question de la parole sans s'arrêter au système de la langue. [66] Ricœur fera passer sa philosophie du sujet « par le long détour des signes », dont l'obligation signifie, en dernière analyse, l'enracinement dans l'existence, la priorité du « Je suis » sur le « Je pense ». [67] Ainsi Ricœur s'efforce-t-il de faire droit à toutes les réclamations ; Philibert Secrétan le voit entre Heidegger et les structuralistes comme Platon entre Parménide et les sophistes — entre la philosophie de la présence et son dire presque ineffable et la manipulation experte des signes que le sens a désertés. [68]

On sent au fil des ans le ton s'affermir et s'enrichir les ressources ricœuriennes. En 1963, Ricœur est encore sur la défensive. Il plaide la polarité : l'analyse structurale convient particulièrement au totémisme mais laisse échapper l'essentiel des mythes bibliques, à l'autre pôle ; impossible de réduire au désordre dans le système la tradition qui constamment les ré-interprète. [69] En 1967, il exploite à fond la distinction saussurienne fondamentale de la lan-

[64] La formule se trouve dans la version d'*Esprit* No 322 (nov. 1963), p. 596 ; en substance dans *CI,* pp. 33 s.
[65] *Ibid.,* p. 597 = *CI,* p. 34.
[66] *CI,* pp. 244, 249.
[67] *CI,* pp. 254, 260 s.
[68] Dans sa contribution à *Exegesis,* pp. 172 s.
[69] *CI,* pp. 36, 44 s.

gue et de la parole : l'événement de la parole requiert le sujet ; la linguistique elle-même montre dans la structure (langue) un moment abstrait du processus réel ; autrement dit, la sémiologie a besoin du relais de la sémantique. Ricœur s'appuie victorieusement sur les progrès de la linguistique (Noam Chomsky) et glisse une petite phrase mordante : « J'espère que l'anthropologie et les autres sciences humaines sauront en tirer les conséquences, comme elles le font en ce moment avec l'ancien structuralisme, au moment où son déclin commence en linguistique. » [70] En 1975, sa dernière étude de grande ampleur, *La métaphore vive,* atteint une telle technicité que la contribution n'est plus seulement philosophique mais scientifique ; elle réfute avec autorité la théorie structuraliste de la métaphore. On a même l'impression que Ricœur ne s'intéresse plus autant qu'avant à l'adversité structuraliste, comme s'il la jugeait désormais domestiquée. Au passage, le vétéran donne au brillant cadet que le monde célèbre, Jacques Derrida, deux belles leçons de rigueur philosophique — il ne suffit pas d'avoir des idées, il faut respecter les textes... [71]

Si l'herméneutique reste au centre des préoccupations ricœuriennes, du symbole il est moins question. A l'école des linguistes, Ricœur l'analyse en termes de polysémie et d'isotopies sémantiques. [72] Puis c'est le problème de la métaphore qui le passionne, et celui de l'œuvre littéraire et poétique, hardiment assimilé à celui de la métaphore. [73] Faisant le point sur ses travaux, il rappelle, certes, l'avantage qui reste au symbole : le symbole garde des racines non-sémantiques, qui plongent dans le pouvoir mystérieux qui nous porte, « l'expérience ténébreuse de la Puissance ». [74] Mais au symbole, l'herméneutique n'est plus strictement réservée : il y a herméneutique du témoignage, [75] et, plus généralement, des « textes ». La grande question (qui n'est pas nouvelle chez Ricœur) s'énonce : comment peut-on introduire une instance critique dans la conscience d'appartenance, comment faire place à l'explication objective dans l'acte de la compréhension ? [76]

[70] *CI,* p. 92.
[71] *MV,* pp. 25-28, notes, 362-374.
[72] *CI,* pp. 69 s., 77 s., 93 s.
[73] *MV,* la 7e étude ; cf. p. 279, la métaphore est « un poème en miniature ».
[74] « Parole et symbole », *Revue des Sciences Religieuses* 1975, No 1-2, pp. 151 s., 154 ss. 161 ; cf. *EH,* p. 84.
[75] « L'herméneutique du témoignage », in *Le témoignage,* Actes du Colloque de Rome 1972, publié par les soins d'E. Castelli (Paris : Aubier-Montaigne, 1972), pp. 35-61.
[76] *Exegesis,* p. 199 (cf. p. 179).

Une herméneutique du détour

En suivant Paul Ricœur dans son cheminement, nous avons vu se préciser la physionomie de son herméneutique. Mais, pour achever le portrait, il faut repasser sur les traits les plus importants et en ajouter quelques autres.

Pour présenter les conceptions de Ricœur, on pourrait partir de la comparaison avec celles de Bultmann, mieux connues. Ricœur se réfère assez souvent au théologien de Marbourg et aux herméneutes dont il s'est dit l'héritier, Schleiermacher et Dilthey ; la procédure serait donc justifiée. Commodément, on pourrait noter l'accord avoué sur la démythologisation, mais le refus par Ricœur de la démythisation — tandis que Bultmann confond les deux. [77] Ricœur recommanderait plutôt une « remythisation », [78] conquête de la « seconde naïveté ». Nous avons recouru jadis à cette présentation [79] ; elle semble moins opportune aujourd'hui, puisque Ricœur s'est enfoncé dans l'étude du langage, le domaine que Bultmann avait laissé en friche.

Interpréter, comprendre

La définition de l'herméneutique chez Ricœur n'est pas restée immuable, nous l'avons déjà remarqué, mais une même notion s'y laisse reconnaître. Un temps, le philosophe voulait la cantonner strictement au champ des symboles : « Quelle est la fonction de l'interprétation des symboles dans l'économie de la réflexion philosophique ? J'appelle ce problème, pris dans sa généralité la plus vaste, le problème herméneutique, si nous entendons par herméneutique la science de l'interprétation » (1962) [80] ; la notion mise en œuvre par Aristote dans son fameux traité *Peri hermeneias* est trop « longue » (1965). [81] Quelques années plus tard, la définition s'est élargie : « la théorie de ce que c'est que comprendre en relation avec l'explication des textes en général ». [82] Ce « qui appelle un travail d'interprétation », c'est ce caractère très général des langues naturelles, la polysémie des mots. [83] Mais on peut déjà

[77] *SM*, pp. 326 ss.

[78] *F*, p. 49 ; mais démythisation, *CI*, p. 331.

[79] « Actualisation ou démythisation du message biblique », in *Les trois amis*, livre issu de la Conférence francophone sur l'évangélisation à Lausanne (Paris-Lausanne-Vevey : Carnets de « Croire et Servir », Ligue pour la lecture de la Bible, Groupes Missionnaires, 1967), pp. 43-55.

[80] *CI*, p. 311.

[81] *F*, pp. 29 ss.

[82] *EH*, p. 47 ; presque identiquement, *Exegesis*, p. 179.

[83] *Exegesis*, p. 180 ; cf. *CI*, pp. 71, 78 (« ainsi s'évanouit l'illusion que le symbole serait une énigme au plan des mots »), p. 94.

trouver dans le livre de 1965 l'herméneutique rapportée à l'exégèse d'un *texte,*[84] et, surtout, dans les exposés plus récents, Ricœur n'abandonne aucunement le thème du double sens. Au lieu d'être le privilège du symbole opposé au signe[85], le double sens appartient à certains ensembles : « Pour l'herméneute, c'est le texte qui a un sens multiple. »[86] Plus précisément, le sens se pluralise quand le contexte, au lieu de filtrer, « laisse se dérouler plusieurs séries sémantiques appartenant à des isotopies discordantes »[87] ; tel est l'art du poème, « langage en fête ».[88] Depuis l'analyse de la métaphore, Ricœur s'intéresse davantage à la référence (dénotation, *Bedeutung*) qu'au sens *(Sinn).* La poésie — c'est elle maintenant qui « donne à penser »[89] — se caractérise par la « référence dédoublée » : elle suspend la référence du langage ordinaire au profit d'une référence de second rang à un niveau d'être plus profond. « Le langage se dépouille de sa fonction de description directe pour accéder au niveau mythique où sa fonction de découverte est libérée. »[90] Que découvre-t-il ? « Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà de naissance, mais aussi dans lequel nous projetons nos possibles les plus propres. »[91] Ainsi, l'interprétation selon Ricœur a toujours pour objet une profondeur qui se cache sous la surface et qu'on n'atteint pas d'emblée ; le problème herméneutique naît de l'impossibilité d'une saisie *directe.*

Confirmation : quand Ricœur situe historiquement la question herméneutique, il la rattache à la nécessité d'un détour. Ainsi la question adhère au christianisme parce que « la parole prêchée dès le début n'a pas pris le raccourci de la signification immédiate, mais toujours le détour d'une signification seconde réinterprétée » ; elle a rendu parlant l'événement central « en se donnant un langage indirect, en reprenant des figures disponibles... »[92] Le problème s'est aiguisé pour nous parce que le Nouveau Testament est devenu « lettre », parce que la distance culturelle s'est creusée, et parce que la critique biblique impose de « départager » ce qui est proclamation dans le livre (une autre distanciation).[93] La cause est entendue : pour Ricœur, la voie herméneutique, c'est le renoncement aux facilités de l'immédiat.

[84] *F,* p. 18. [85] *F,* p. 21. [86] *CI,* p. 66 ; cf. p. 260.
[88] *CI,* p. 95. [87] *CI,* p. 77. [89] *MV,* p. 398 (cf. p. 325).
[90] *MV,* p. 311 ; cf. pp. 288, 290 et *Exegesis,* p. 212.
[91] *MV,* p. 387 et *Exegesis,* p. 212, ou « Parole et symbole », *Rev. des sciences religieuses,* pp. 153 s.
[92] « Foi et langage, Bultmann, Ebeling », *Foi-Education,* 37e année, No 81 (oct.-déc. 1967), p. 20.
[93] *Ibid.,* pp. 20-21.

Pourquoi le détour est-il nécessaire ? Ricœur ne se lasse pas de répondre à cette question. Il y répond face à Heidegger qui a choisi une voie courte [94] ; face à la tradition rationaliste (on sent cet interlocuteur présent) ; face aux herméneutes soupçonneurs et aux sémiologues qu'il enrôle malgré eux comme compagnons de périple ; avec reconnaissance à Jean Nabert, enfin. [95] Jean Nabert a discerné « l'inégalité de l'existence à elle-même (...) qui met, au centre de la philosophie, la tâche de s'approprier l'affirmation originaire à travers les signes de son activité dans le monde ou dans l'histoire ». [96] Le thème rappelle la « disproportion » de *L'homme faillible :* l'homme fini-infini n'est pas intermédiaire topologiquement entre l'ange et la bête, mais de soi à soi, parce qu'il opère des médiations. [97] Avec vigueur, Ricœur expulse tout malentendu :

« *...la réflexion est l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes. Or, pourquoi la position de l'Ego doit-elle être ressaisie à travers ses actes ? Précisément parce qu'elle n'est donnée ni dans une évidence psychologique, ni dans une intuition intellectuelle, ni dans une vision mystique. Une philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat. La première vérité* — je suis, je pense — *reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible ; il lui faut être « médiatisée » par les représentations, les actions, les œuvres, les institutions qui l'objectivent ; c'est dans ces objets, au sens le plus large du mot, que l'Ego doit se perdre et se trouver.* » [98]

La réflexion est ré-appropriation de soi, elle est « la tâche d'égaler mon expérience concrète à la position : *je suis* », et cette position a deux aspects fondamentaux que Ricœur évoque souvent. Le désir d'être *(Eros)* et l'effort pour exister *(conatus)* dont ont parlé respectivement Platon et Spinoza. [99] Le double sens herméneutique, c'est la dualité de l'effort — désir originaire et de ses expressions ou objectivations, expressions qui toujours voilent et dévoilent en même temps. [100]

Le plus souvent, dans cette perspective, Ricœur parle de la compréhension de *soi ;* dans sa conversation avec Lévi-Strauss, il s'écrie : « Si le sens n'est pas un segment

[94] *CI,* pp. 7-28 (surtout 14 s., 20 ss.).
[95] *CI,* pp. 211-221.
[96] *CI,* p. 219. [97] *HF,* p. 23. [98] *F,* p. 51. [99] *F,* p. 53.
[100] Ricœur dans *Les Incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage* (cours polycopié de l'Institut des Etudes Oecuméniques, Institut Catholique, Paris, s.d.), p. 56, cite Hans Jonas ; pour Jonas, il est de la structure de l'esprit de s'objectiver, et « pour se rejoindre lui-même, il doit prendre le détour par le symbole objectivé ».

de la compréhension de soi, je ne sais pas ce que c'est ».[101] Cependant, dès les ouvrages anciens, cette compréhension, loin de signifier repliement sur soi, implique l'ouverture sur l'être qui dépasse l'homme, et la redécouverte de racines ontologiques nourricières. L'herméneutique va permettre, selon l'*Essai sur Freud,* « l'exploration sur un mode symbolique de notre rapport aux êtres et à l'Etre ». [102] De plus en plus, Ricœur glisse la notion de monde :

« Loin qu'un sujet tout constitué projette sur le texte les a priori *de son auto-compréhension préalable, il faut plutôt dire que l'interprétation* donne *au sujet une nouvelle capacité de se comprendre lui-même en lui offrant un nouvel être-au-monde dont il est agrandi. »* [103]

L'accent tombe parfois sur l'habitation du monde, grâce à la poésie assimilatrice, dans l'apaisement et la réconciliation. [104] La « seconde naïveté » [105], n'est-ce pas le retour lucide au pacte de la conscience confuse avec son corps et la vie ? Mais, surtout, le monde en cause est le monde *possible.* Ce que Ricœur reproche par-dessus tout à Marx, Nietzsche et Freud, c'est d'avoir parlé pour la nécessité ; philosophe de l'espérance, Ricœur veut donner le dernier mot au possible. [106] La chose du texte, c'est une « proposition de monde », et comprendre, c'est « s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde ». [107] Une telle compréhension prend place dans une chaîne ininterrompue de réactualisations : « l'interprétation et la tradition sont l'envers et l'endroit de la même historicité » [108] ; elle s'insère aussi dans l'édification de l'Esprit au sens hégélien : « La conscience... n'est pas la présence à soi... mais l'*aptitude à refaire le parcours* des figures de l'Esprit. » [109]

S'il faut faire un détour — plusieurs détours — pour ainsi comprendre, par où faut-il passer ?

La méthode historico-critique

Pour nous, modernes, l'étude critique du texte est le premier passage obligé. Ricœur semble une fois en faire

[101] In *Esprit,* No 322, p. 636. [102] *F,* p. 529.

[103] « Evénement et sens dans le discours », inédit de Ricœur à la fin de Philibert, p. 187. [104] *CI,* pp. 453, 456.

[105] Thème de *SM,* pp. 326 ss. ; *F,* pp. 36 s., 477 s. ; *CI,* p. 294 (cf. 237) ; *MV,* p. 319 ; préparé *VI,* pp. 74, 79 s.

[106] « La critique de la religion et le langage de la foi », Bulletin du *Centre Protestant d'Etudes,* Genève, 16e année, Nos 4-5 (juin 1964), p. 25 ; *F,* pp. 44, 528 s.

[107] *Exegesis,* p. 214, cf. pp. 212 et 193 : comprendre « c'est déployer la possibilité d'être indiquée par le texte ».

[108] *EH,* p. 291. [109] *CI,* p. 120.

la traversée du « désert », mais il se hâte d'ajouter que l'approche critique, avec la démythologisation qu'elle implique « est l'acquis irréversible de la véracité, de l'honnêteté intellectuelle, de l'objectivité ».[110] Il n'hésite pas : « pour nous, la Bible n'est plus un livre à part des autres livres, mais... nous devons avoir, et avons, à son égard, la même attitude critique qu'à l'égard de n'importe quel texte de la littérature (...) il a fallu profaner [ce livre] de part en part... »[111]

Certes, plus récemment, Ricœur a reconnu que la méthode n'est pas « innocente », qu'elle est liée à l'historicisme[112] ; mais il conclut qu'elle est irremplaçable, même s'il lui faut, sous le choc du structuralisme, abandonner quelques illusions.[113] Il continue de croire à l'objectivité de la science, « l'autonomie de la recherche scientifique »[114], sans doute l'autonomie que la philosophie réflexive attribue à la pensée rationnelle.

L'iconoclasme indispensable

La critique décape ; les herméneutiques du soupçon font une plus profonde blessure. Ricœur ne nous permettra pas d'y échapper. Marx, Nietzsche et Freud, en s'attaquant à l'illusion, complètent la démythologisation par la démystification ; or, estime Ricœur, « la démythologisation est périphérique, la démystification est centrale »[115]. Fermement, il déclare : « Nous devons tenir pour un bien la critique de l'éthique et de la religion menée par l'école du soupçon »[116] ; « j'aperçois une articulation essentielle entre la critique de la religion à la façon de Marx, de Nietzsche et de Freud et l'auto-compréhension de la foi »[117] ; « tous trois dégagent l'horizon pour une parole plus authentique, pour un nouveau règne de la Vérité... »[118] ; « *cet* athéisme, concernant les dieux des hommes, appartient désormais à toute foi possible (...) Une critique marxiste de l'idéologie, une critique nietzschéenne du ressentiment, une critique freudienne de la détresse infantile, sont désormais des voies par lesquelles doit passer toute espèce de méditation sur la foi. »[119]

Une formule favorite résume le rôle positif de la destruction : *meure l'idole, vive le symbole.* Le propre de l'idole est de donner l'illusion d'un accès direct au sacré.

[110] *SM*, pp. 325 s. [111] « Foi et langage », p. 21.
[112] *EH*, p. 36. [113] *EH*, p. 292.
[115] « Le symbole et le mythe », *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* (Genève), 15e année, No 6 (oct. 1963), p. 19.
[116] *CI*, p. 437. [117] *Exegesis*, p. 227. [118] *F*, p. 41.
[119] « La critique de la religion », *CPE*, p. 12.

L'iconoclasme porte sur des convictions traditionnelles sacrées pour en ruiner le sens apparent : cette ruine même permet la recherche d'un sens caché, donc une interprétation symbolique. [120]

Pourquoi faut-il faire le détour iconoclastique ? Ricœur souligne avec une force croissante que le Cogito qui se pose n'est pas seulement vide, mais *faux* ; la conscience n'est pas seulement privée de la vérité : narcissique, elle lui *résiste* [121]. C'est la vérité qui blesse : Ricœur préconise le « Cogito blessé », et sa thèse sur la liberté s'énonce : « *Non plus le libre arbitre, mais la libération* ». [122] C'est pourquoi le dernier mot reste à cette loi : la décentration, le dessaisissement de soi. [123] Dans plusieurs textes assez récents, Ricœur a soin de préciser cette appropriation : « L'appropriation cesse alors d'apparaître comme une prise de possession ; elle implique plutôt un moment de désappropriation du moi avare et narcissique. » [124] Le *soi* de la compréhension s'obtient « en échange du moi avare qui aurait refusé la longue médiation de l'acte d'exister par tous les mondes » des textes, ouverts par les textes [125]. Le moi est « le plus archaïque de tous les objets » : « il faut perdre le moi pour trouver le je » [126].

Par de telles paroles, Ricœur se montre étonnamment fidèle à l'esprit de Gabriel Marcel. On remarque aussi l'opportunité de sa concentration sur la symbolique du *mal* si le Cogito se présente aliéné. Pourquoi cette symbolique est-elle privilégiée, « peut-être même la terre natale de toute symbolique, le lieu de naissance du problème herméneutique » ? [127] Parce que le langage de l'aveu, entre tous, donne à penser le besoin d'une désaliénation, donc d'une démystification ; il signifie l'échec du rationalisme direct (avec ses Théodicées), donc la nécessité du détour par l'interprétation.

Reste la mise en pratique. Ricœur donne deux exemples de l'intégration de la psychanalyse dans son travail d'interprétation. Avec un brio étincelant, il reprend le

[120] Cf. p. ex., *F*, p. 61.

[121] *F*, p. 274 (note 33 : faux Cogito, Cogito écran, Cogito résistance) ; pp. 413 ss. ; *CI*, pp. 152, 172 s., 239.

[122] *CI*, p. 191.

[123] *F*, pp. 61 s. (cf. *CI*, pp. 450 s.).

[124] « Evénement et sens... » (Philibert), p. 187 ; même pensée *EH*, p. 53 et *Exegesis*, p. 215.

[125] *EH*, p. 53. Il est amusant de remarquer l'inversion du choix de vocabulaire. En 1950, Ricœur écrit : « Le Soi est le moi aliéné » (*VI*, p. 32). Vingt ans après, soi n'est plus péjoratif mais glorieux (cf. *CI*, p. 175 : « L'enjeu est le Soi ou Esprit ») ; le moi est devenu haïssable.

[126] *CI*, p. 24.

[127] *F*, p. 48 (note) ; cf. p. 506 et *SM*, p. 13 ; *CI*, pp. 327 s.

mythe œdipien et englobe l'analyse de Freud dans une méditation plus vaste, où la question du père se révèle secrètement alliée à celle de la vérité [128]. Puis, dans une autre étude, il déroule tout le procès de « la paternité : du fantasme au symbole » [129], et suit dans la Bible « la dialectique de la paternité divine », depuis les réticences de l'Ancien Testament à nommer Dieu père, jusqu'à la mort de Dieu en son « fils » ; cette mort achève le mouvement de la solution non névrotique du problème œdipien (selon Freud), « l'acceptation de la mortalité du père » [130]. Ainsi Ricœur tient-il sa promesse implicite : « Surmonté comme idole, l'image du père peut être recouvrée comme symbole. » [131]

L'objectivité de l'écrit

L'analyse structurale pratique elle aussi une « archéologie » du sujet, elle démonte elle aussi le fonctionnement d'un inconscient — linguistique et non plus pulsionnel. Mais le style diffère tant, et la motivation de même, que Ricœur ne la classe pas avec les herméneutiques du soupçon ; d'ailleurs, l'analyse structurale ne se veut pas herméneutique, elle ne prétend qu'à l'objectivité. Le détour sémiologique se présente donc à part. Il doit permettre à Ricœur de résoudre l'alternative de Dilthey, « ruineuse » à ses yeux, et de conjoindre « expliquer » (distanciation, dans l'objectivité) avec « comprendre » (appartenance, dans la présence) [132]. Avec une sagesse qu'on apprécie, il invoque l'autorité du langage quotidien, qui « résiste à cette dichotomie : quand on ne comprend pas, on demande une explication ; et ce qu'on a compris, on est capable de l'expliquer » [133].

Pour relever le défi structural, Ricœur s'adonne très souvent à une présentation triple. Il distingue trois « niveaux de signifiance » et trois points de vue pour « sortir du fanatisme des querelles d'école » : de la *linguistique structurale* ; d'une *phénoménologie de la parole* ; d'une *ontologie du discours* [134]. Au premier niveau, celui de la forme de la langue, il accorde presque tout aux structuralistes : la clôture de l'univers des signes, la comparaison avec le jeu

[128] *F*, pp. 495-499.
[129] Titre de *CI*, pp. 458-486.
[130] *CI*, p. 481.
[131] *CI*, p. 457.
[132] *Exegesis*, p. 179.
[133] « Evénement et sens... » (Philibert), p. 187.
[134] *CI*, pp. 80-97 ; « Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole », *Revue de théologie et de philosophie*, 1968/V-VI, pp. 355 ss. ; « Problèmes actuels de l'interprétation », Bulletin du *Centre Protestant d'Etude et de Documentation* (Paris), nouv. série, No 148 (mars 1970), pp. 51 ss. ; *Les incidences...* pp. 7 ss. ; éléments ailleurs. Notre résumé renvoie à ces textes.

d'échecs ; il semble même tenir pour acquise la réussite de la sémantique structurale. Tout son effort consiste ensuite à montrer la différence du deuxième niveau. Il exploite la célèbre et fondamentale distinction saussurienne de la *langue* et de la *parole,* reconnue par d'autres linguistes sous des noms divers : schéma-usage, code-message, compétence-performance. Il développe le cri du cœur qu'il avait lancé à Lévi-Strauss : « Ce sont les discours particuliers qui ont un sens » [135]. Il le fait en s'aidant de la science de Benvéniste, en montrant la nouveauté qu'introduit la phrase, et qu'avaient déjà vue Platon et Aristote : « C'est la phrase qui est vraiment le pivot de la parole » [136] ; « c'est au plan de la phrase que le langage dit quelque chose : en dessous non » [137]. Dans l'acte de parole, quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un, le sujet et le monde sont impliqués ; ainsi le langage « est le *médium,* le « milieu » dans quoi et par quoi le sujet se pose et le monde se montre » [138]. Ricœur, cependant, ne se contente pas de cette phénoménologie scientifiquement consolidée. Inspiré par Heidegger et son oracle « la langue parle », Ricœur privilégie enfin un troisième niveau, celui du *dire* qui précède le parler ; il chante l'ouverture ou, mieux, l'aperture du langage, de la poésie surtout [139] ; ou encore, ce qui revient au même, le non-voilement, la manifestation de l'être, qui se laisse capturer par « l'acte de violence du poète ou du penseur » qu'est le mot humain [140]. L'explication structurale concerne ainsi un niveau langagier parmi plusieurs ; elle ne peut exclure les deux autres.

Dans les textes généralement ultérieurs, la faveur de Ricœur se porte vers une dialectique de l'événément et du sens [141]. « L'événement se dépasse dans le sens » ; ce dépassement s'achève et se consolide dans l'écriture, qui détache l'œuvre de son auteur. A cause de cette dualité, un intervalle se creuse dans la production du texte à interpréter, « l'effectuation du discours comme texte » ; l'œuvre écrite acquiert une objectivité qui réclame le traitement objectif de l'« explication ». « L'œuvre de discours présente en effet des caractères d'organisation et de structure qui permettent d'étendre au discours lui-même les méthodes structurales qui ont d'abord été appliquées avec succès aux entités de langage plus courtes que la phrase, en phonolo-

[135] In *Esprit,* No 322, p. 640.
[136] *Les incidences...* p. 13.
[137] *CI,* p. 88.
[138] *CI,* p. 252.
[139] *CI,* p. 97.
[140] « Contribution d'une réflexion... », *Rev. Théol. Phil.,* p. 346.
[141] « Evénement et sens dans le discours » ; *Exegesis,* pp. 201 ss.; ébauchée dans « Problèmes... », *CPED.*

gie et en sémantique »[142] ; comme telle, l'œuvre de discours a pour « vraie destination » la mise par écrit[143].

Notre avant-dernière citation exprime un ralliement à l'approche structurale des grosses unités de langage. « Le coup de génie de l'analyse structurale, admet Ricœur, c'est d'avoir gagné en postulant l'homologie, l'identité de logos entre les lois du discours dans ses grandes unités et de la langue dans ses petites unités. »[144] Certes, Ricœur réagit vigoureusement contre le commentaire du mythe d'Œdipe — encore lui — par Lévi-Strauss ; il va jusqu'à parler de « manipulation... artificieuse ».[145] Mais c'est qu'il refuse l'idée d'arrangements qui combineraient de simples unités algébriques sans référence ; au contraire, plaide-t-il, la structure opère avec des phrases signifiantes, les oppositions et les médiations concernent les situations-limites de l'expérience humaine. L'analyse est d'autant plus instructive : elle fait toucher du « sémantique vif » ou une « sémantique profonde ». Ricœur a pratiqué le « détour structural » en lisant Genèse 1[146], plus en détail en traitant du récit de l'Hexateuque[147], et il se demande s'il convient à la prophétie[148]. Le détour fait apparaître un sens plus profond, libéré de « l'anecdote », de la « chronologie apparente », du sens que perçoit la lecture naïve.

Et le kérygme ?

La compréhension, approchée avec tant de méthode (s), a-t-elle avec la *foi* quelque rapport, du moins dans la lecture des textes bibliques ? En 1960, Ricœur distingue nettement : « Que Jésus soit le point de convergence de toutes les figures sans être lui-même une figure, cet Evénement dépasse les ressources de notre phénoménologie des images. (...) C'est donc en deçà du Kérygme chrétien que se tient notre exégèse des figures. »[149] Chez saint Paul, écrit Ricœur, le « poids ontologique » des types leur vient de la foi que Jésus les accomplit. Ricœur réserve donc strictement le kérygme, comme annonce d'événement.

En 1965, il remarque que la problématique de la foi relève d'une dimension nouvelle, et souligne, en se réclamant de Barth et de Bultmann ensemble, que le kérygme est interpellation du Tout-Autre : « Il s'annonce lui-même comme Tout-Autre en anéantissant son altérité radica-

[142] *Exegesis*, p. 209.
[143] « Evénement et sens... » (Philibert), p. 180.
[144] *Les incidences*, p. 84.
[145] *Ibid.* p. 38, cf. pp. 36-42 ; cf. « Problèmes... », *CPED*, pp. 61 ss., 67 ss.
[146] *EH*, pp. 72 ss. [147] *Les incidences*, pp. 67-85.
[148] *Ibid.*, p. 88. [149] *SM*, pp. 252 s. [150] *SM*, p. 257.

le » [151]. A cause de cet anéantissement même, l'interpellation n'est perçue que par l'interprétation des symboles du sacré, et, ajoute Ricœur quelques pages plus loin, « à travers l'exercice impitoyable de l'herméneutique réductrice » [152]. C'est idolâtrie que l'objectivation du Tout-Autre. Evoquant enfin l'Eros dont Freud a parlé, Ricœur suggère que « la foi comme kérygme de l'amour » est « une participation à la source d'Eros » [153]. En 1965, la cloison est devenue poreuse entre la manifestation de l'être par les symboles et l'interpellation de la foi.

Les textes plus récents rapprochent encore le kérygme et le mystère du « dire ». Ils font de l'unique verbe la manifestation centrale et décisive de la manifestation universelle de l'être chez les poètes et les penseurs, la manifestation selon Heidegger. Pourquoi y a-t-il « plus dans le mot Dieu que dans le mot être » ? Parce qu'il a capté les significations flottantes, et qu'il se centre sur le « symbole fondamental » du Serviteur souffrant, le symbole de l'amour plus fort que la mort, et sur « l'événement-sens » de la résurrection. La foi, « souci ultime » suscité par la « chose » du texte, ne saurait être séparée de l'interprétation qui « l'élève au langage » [154].

Essai d'appréciation

Il n'est pas facile de commenter Ricœur ! Philibert le souligne et explique ainsi la rareté des critiques qui lui sont consacrées : Ricœur se prête tant aux autres qu'il pressent et prévient le regard qu'ils vont porter sur lui. Nous observons aussi que son œuvre reste inachevée : malgré les milliers de pages publiées, il faut se contenter, sur bien des points, d'allusions éparses. Aux lisières de la théologie (qu'il connaît bien), il se retranche derrière la barrière qui sépare philosophie et théologie : « je ne suis pas dogmaticien » ; ce qui ne suffit pas au théologien suffit au philosophe ; le philosophe n'est pas le prédicateur... [156] Si, théologien, nous osons tenter une appréciation, c'est que nous croyons cette barrière mystificatrice : philosophie et théologie sont deux entreprises de *sagesse* ; leurs jardins communiquent ; pour toutes deux ensemble vaut le même principe : la crainte du SEIGNEUR, principe de la sagesse. Certes, nous n'imaginons pas rivaliser de finesse avec un Ricœur !

[151] *F*, pp. 504 s. [152] *F*, p. 510. [153] *F*, p. 515.
[154] Pour le paragr., « Contribution... », *Rev. Théol. Phil.*, pp. 347 ss. ; *Les incidences*, pp. 15 s. ; *Exegesis*, pp. 224 s.
[156] *CI*, pp. 265, 341, 436, 450.

Notre foi, seulement, inclut cette confiance : l'attachement à l'Ecriture sainte nous permettra de bénéficier de sa lumière, lumière de la sagesse.

En bref : la pensée de Ricœur nous paraît la plus responsable et la plus perspicace, la plus sensible à la vérité biblique parmi les pensées que l'on propose au nom du christianisme moderniste ; mais, hélas ! c'est bien côté « modernisme » qu'il faut la classer. Et si elle se gauchit gravement malgré son apparente vigilance, c'est à la faveur d'ambiguïtés, de fausses symétries, d'abus de ces métaphores dont le nombre confère un si grand charme à la prose de Ricœur.

Les fruits de l'interprétation

La (première) naïveté a le droit de poser la première question : qu'en est-il du message biblique ? Est-il préservé ou appauvri, restitué ou corrompu ? L'herméneutique ricœurienne, appliquée à l'Ecriture sainte, donne-t-elle l'impression d'une élucidation libératrice ou d'une mutilation malheureuse ? Malgré la discrétion de Ricœur sur les résultats, il est possible d'aboutir à une évaluation approximative.

On pourrait faire état, en son nom, d'un bel actif. La richesse des brefs commentaires de Ricœur contraste avec le dépouillement bultmannien. Nul n'a mieux saisi que lui l'intention du récit adamique, la dissociation rigoureuse du commencement de l'être (« très bon ») et du commencement du mal (après) ; il a perçu sa consonnance unique avec la confession des péchés et l'esprit pénitentiel, son orientation vers le monothéisme moral [157]. C'est l'apport majeur. S'il redessine pour nous les figures bibliques, Ricœur le fait avec sympathie et sans les jouer, comme font certains, les unes contre les autres ; nous lui sommes reconnaissants d'avoir placé au centre la figure du Serviteur souffrant, élément-clé de sa christologie et de sa théologie [158]. Il a le courage et la lucidité de défendre l'usage des catégories juridiques [159]. Le compte rendu sémantique et biblique sur le témoignage pourrait servir de modèle à tous ; il nous offre le plaisir d'une correction du Kittel : « On serait tenté de dire que la confession de foi a éliminé le récit des choses vues (Kittel, dans l'article *martus*, *Theolog. Wörterbuch zum N.T., IV*, oppose constamment

[157] *SM*, pp. 175, 192, 219, 227 s., 285 s.

[158] Nous ne lui en voudrons pas de ce qui est sans doute un lapsus, mais significatif et sympathique, dans un article récent : « Ainsi dans la tradition hébraïque, Dieu est appelé... Serviteur Souffrant... », in « Parole et Symbole », *Rev. Sc. Rel.*, p. 157.

[159] *SM*, pp. 252, 257 s.

témoin des faits et confesseur de la vérité). Il n'en est rien. »[160] « Le témoin, dit-il, est témoin de choses arrivées. »[161] Même si d'autres déclarations renversent en déception la joie qu'on éprouve devant pareille sagacité, le kérygme ricœurien semble garder plus de consistance que celui de Bultmann ; Ricœur se défie du subjectivisme et veut respecter un moment d'objectivité.

Le passif, pourtant, n'est pas nul. Signalons pour mémoire (mais c'est par cette lésion, au fond, que la maladie pénètre dans le corps doctrinal) le rejet de la doctrine apostolique de l'Ecriture ; Ricœur ridiculise « un concept psychologique d'inspiration, comme si les auteurs répétaient une parole qui leur a été murmurée à l'oreille »[162]. Passons. Le premier déficit dont il faut ensuite prendre conscience concerne le sujet qu'il a tant travaillé, la symbolique qui dit le surgissement du mal. Après avoir si bien discerné l'originalité de la Genèse, après avoir si bien compris la portée d'un récit qui donne un commencement *historique* au mal, Ricœur tombe dans l'illusion qu'il peut faire « comme si » : il veut garder le profit de sens, séparer avec la Bible « finitude et culpabilité », *comme si* la chute était historique, tout en supprimant l'historicité[163]. « Ce que nous savons en hommes de science des débuts de l'humanité ne laisse pas de place pour un tel événement primordial. »[164] Bigre, quelle assurance ! Il est possible d'être plus circonspect[165]. Ricœur se montre très dur pour le dogme orthodoxe du péché originel : « histoire absurde », « spéculation pseudo-rationnelle », « historicisme naïf du fondamentalisme »[166]. Lui qui toujours se montre si courtois pour ses adversaires, glisse dans la raillerie facile : « ... non pas un singulier monsieur très ancien, tout seul avec sa femme dans un jardin, et qui aurait transmis par voie de génération physique sa méchanceté très singulière et très privée »[167]. Et ce n'est pas impunément : Ricœur ne peut pas faire totalement « comme si » ; le sens s'altère. On s'en aperçoit quand Ricœur, commentant le « comme si » déjà présent chez Kant, rejette le « *en* Adam »

[160] « L'herméneutique du témoignage », *Le témoignage,* p. 45. En réalité, l'article du Kittel n'est pas de Kittel mais de Strathmann.
[161] *Ibid.* p. 46.
[162] *Exegesis,* p. 224.
[163] *SM,* pp. 234 s. (non plus succession mais surimpression) ; cf. p. 220 note : « Il faut garder l'idée d'*événement* comme symbole... »
[164] *SM,* p. 220.
[165] Renan (!) parlait de petites « sciences conjecturales » pour désigner l'histoire ; que dire de la préhistoire ? Cité par Nicolas Corte, *Les Origines de l'homme* (Je sais - Je crois, No 29 ; Paris : A. Fayard, 1957), p. 79.
[166] *CI,* p. 280 ; cf. *SM,* p. 224.
[167] *HV,* p. 115.

biblique au profit d'un « *comme* Adam » qui n'est que pélagien [168]. On s'en aperçoit surtout quand Ricœur revient de la nette division entre finitude et culpabilité. Ainsi il juge le mythe tragique, le mythe du « Dieu méchant » (du mal comme catégorie de l'Etre), ultimément « invincible » [169]. Il consent à « enténébrer aussi le divin » [170]. Il se méprend, croyons-nous, sur les données qu'il invoque pour ainsi mitiger les premières thèses : la présence du serpent de la Genèse, le livre de Job. Et s'il se méprend, c'est qu'une pensée sur le mode du « comme si » n'a pas la force de résister victorieusement à l'attrait des interprétations métaphysiques du mal.

Lorsqu'il se place sous l'influence du pôle tragique, Ricœur attaque la « vision éthique » du monde et le « monothéisme moral » [171]. Certes, si nous acceptions de définir l'essence de la vision morale du monde et du mal comme « " explication " mutuelle du mal par la liberté et de la liberté par le mal » [172], nous la refuserions nous aussi. Nous affirmons le monothéisme trinitaire strictement moral (le péché est faute ; la faute, péché) mais nous refusons d'« expliquer » le mal par la liberté : l'origine du mal demeure mystère impénétrable, sous la souveraineté de Dieu qui est lumière (nous n'essayons même pas de commencer l'explication à l'aide d'un concept de faillibilité métaphysique) ; et nous refusons *vehementer* d'expliquer la liberté par le mal (Ricœur résiste-t-il à cette tentation? [173]) . Mais que Ricœur n'en ait pas seulement contre une vision que nous réprouverions avec lui, qu'il rejette la vision morale *de l'Ecriture,* voilà qui est, hélas ! évident. Ainsi, pour lui, « ce qui peut et doit être démystifié c'est la fausse transcendance de l'impératif » ; c'est idole qu'un devoir prétendûment édicté par Dieu ; il n'y a d'obligation que dans l'exigence de notre désir d'être [174]. L'aversion de Ricœur pour la morale du commandement et son effort pour tirer l'éthique du désir s'annonçaient d'ailleurs dès 1950 [175]. Les conséquences ne surprennent guère : « ... le dieu de l'accusation et de la condamnation. Tel est le dieu qui a échoué. » [176] Ricœur appelle de ses vœux le « prédicateur

[168] *CI,* p. 425.

[169] *SM,* pp. 242, 289 ss. (291 : destin qui est faute, « inéluctable culpabilité »), 299, 304.

[170] *CI,* p. 305. [171] P. ex. *SM,* pp. 299, 303.

[172] *CI,* p. 297 ; cf. *HF,* p. 14.

[173] *SM,* p. 237 note : péché, « promotion de la conscience de soi » ; pp. 255 s.

[174] *CI,* pp. 331, 336 s. ; cf. pp. 442 s. (le reproche fait à Kant, plus lucide sur ce point, paraît embarrassé).

[175] *VI,* pp. 77, 251 ; cf. pp. 24, 72.

[176] *CI,* p. 436.

prophétique » qui actualiserait le message de l'Exode en ne prononçant « jamais un mot d'interdiction et de condamnation » [177]. Qu'on relise Michée ou Jérémie sur ce genre de prophètes... ! L'apôtre Paul sert de caution, avec sa doctrine de la justification, mais il est compris d'une manière antinomienne, illégitime [178]. La conséquence la plus désastreuse, c'est le rejet virulent de la « théologie pénale » ; le Serviteur souffrant, figure centrale, n'a pas, pour Ricœur, « porté nos iniquités » au sens biblique de l'expression, il n'a pas subi à notre place le châtiment que nous avions mérité [179]. La critique ricœurienne s'habille de psychanalyse : « Que la mort du Christ puisse être inscrite dans la lignée des rejetons du fantasme du meurtre parternel... cela ne fait pas de doute » pour lui, mais il croit que ce fantasme peut être élevé au symbole ; au contraire « l'histoire de la théologie abonde en interprétations purement punitives et pénales du sacrifice du Christ qui donnent entièrement raison à Freud : tant le fantasme du meurtre du père et du châtiment du fils est tenace » [180]. Cette « mytho-logique » est « la plus captative, la plus fallacieuse » [181]. Quelle âpreté ! Elle trahit la difficulté de Ricœur devant les textes. Il a l'œil assez exercé pour percevoir que la « théologie pénale paraît indissociable du christianisme, du moins en première lecture » [182]. Embarrassé, il recourt, pour la déconsidérer, à une caricature de la loi de rétribution si nette dans la Bible (voir Rm. 2. 5-8, et aussi 3. 25 : les péchés laissés impunis au temps de la tolérance vétéro-testamentaire devaient être expiés) : il s'agirait, selon Ricœur, de l'équivalence d'un mal physique et d'un mal moral — absurdité dont la dénonciation n'est pas une prouesse ! [183] Il ne peut nier que la justification selon saint Paul s'exprime dans un « cadre juridique », mais il en fait une simple « mise en scène » ; il ne peut nier que l'acquittement, « pris à la lettre, est encore un acte judiciaire », mais il pose la question rhétorique : « le verdict d'acquittement n'est-il pas un non-verdict ? » [184] L'habileté se fait trop voyante... Ricœur ignore la rigueur logique du développement paulinien (Rm. 3 ; Ga. 3) et il manque le vrai « paradoxe » de la justification : que Dieu se montre *juste tout en justifiant,* qu'il ne laisse pas les péchés impunis tout en acquittant le coupable. Seule la satisfaction vicaire le permettait, et c'est pourquoi il n'a pas été possible que cette coupe s'éloigne du Fils. Quand Ricœur écrit des théologies de la satisfaction vicaire qu'el-

[177] *CI,* p. 438. [178] Déjà *SM,* pp. 135 ss.
[179] *SM,* p. 302 ; *F,* p. 515 ; *CI,* pp. 348-369, 482.
[180] *CI,* pp. 480, 482.
[181] *CI,* p. 365. [182] *CI,* p. 352. [183] *CI,* p. 349. [184] *CI,* p. 367.

les « restent des théologies de la peine et non du don de la grâce » [185], c'est l'incompréhension la plus désespérante du cœur de l'Evangile.

A la place Ricœur célèbre une « logique de la surabondance », qu'il rattache au « combien plus » de Romains 5. Ce « combien plus » paraît résumer son évangile, souvent associé aux formules « en dépit de... » (en dépit du mal) et « grâce à... » (grâce au mal, qui se montre, *a posteriori,* mystérieusement nécessaire) [186]. Serait-ce une réminiscence de la générosité de l'Etre chère à Gabriel Marcel ? « Economie de la surabondance », « logique du surplus et de l'excès », « folie de la Croix » : les belles phrases de Ricœur caressent l'esprit, mais elles négligent le sens du « combien plus » dans l'argumentation *a fortiori* fort précise de l'apôtre Paul (Rm. 5) et surtout elles laissent le lecteur dans le vague là où l'Ecriture l'enseigne sans équivoque : sur le comment du don de la grâce et l'œuvre du Christ en sa mort [187].

Sur la résurrection, nous devons lire entre les lignes, tant les allusions sont brèves. Le tombeau vide, les apparitions miraculeuses, semblent bien pour Ricœur un langage d'époque pour dire la victoire sur la mort, et qu'il faut démythologiser [188]. En réponse à une question précise sur ce point, Ricœur se situe très près de Bultmann [189]. Il paraît approuver Hegel quand celui-ci interprète la résurrection du Fils comme la transfiguration de sa mort « en l'universalité de l'esprit qui vit dans la communauté » [190]. Quelle consistance garde donc l'événement localisé, daté, qu'attestent les témoins oculaires ?

Quelle consistance garde l'événement chrétien, globalement considéré ? Telle est peut-être la question décisive que provoque l'interprétation ricœurienne de la Bible. Pierre Barthel, malgré sa sympathie pour l'herméneutique des symboles, s'inquiétait dès 1963 d'une tendance au « symbolisme théologique », qui méconnaîtrait l'agir de Dieu [191]. Ricœur, depuis, semble avoir cédé davantage aux influences de Bultmann, Freud, Hegel, Heidegger. Avec une constance alarmante, Ricœur parle de la Croix comme

[185] *CI,* p. 369.

[186] *SM,* pp. 254 s. ; *F,* pp. 507 s. ; *CI,* pp. 306 s., 367 s., 400 s., 429.

[187] Le langage de Ricœur reste étrangement chosiste. En 1960, Ricœur admet que le « mal subi » par le Serviteur rachète le « mal commis » *(SM,* p. 301*),* mais comment ? Il affirme qu'il y a dans la christologie une « inversion » du tragique ; mais la métaphore de l'inversion, spatiale, n'est pas expliquée (*SM,* pp. 305 s.).

[188] « La critique de la religion », *CPE,* p. 14.

[189] Entretien rapporté dans *Foi-Education,* No 81, pp. 54 s.

[190] *CI*, p. 483. [191] P. Barthel, *op. cit.,* p. 380.

symbole, et ne paraît pas lui attribuer un autre rôle. La nouvelle alliance, le royaume de Dieu, la nouvelle naissance, ne font pour lui qu'une *proposition* de monde, comme le « dire » du poète. Les signes bibliques *éduquent* et *forment* la foi, « souci ultime » qui, sans eux, resterait muet ; la conclusion confirme : « c'est d'abord à mon imagination que le texte parle en lui proposant les « figuratifs » de ma libération » [192]. Ne semble en vue que l'éducation *(Bildung)* par les images *(Bilder).* Les images issues de l'involontaire qui donnent à penser, manifestent l'être et permettent d'habiter le monde. Le kérygme, interpellation du Tout-Autre, ne diffère plus radicalement du sentiment de la Présence, de la manifestation de l'être qui remplit les symboles ; mais il s'exprime dans un symbolisme privilégié, assez fort pour organiser autour de lui « l'espace de gravitation » des significations religieuses.

Ricœur parle parfois d'*événements*-signes : aurait-il quand même autre chose en vue ? Hélas ! alors qu'il insiste sur le caractère historique de la foi d'Israël, il sépare *Historie* et *Geschichte* ; il envisage « un devenir, un événement, mais qui n'est pas chronologique, mais (qui est) celui même qui est confession... », une « histoire de la venue de l'être » qui n'est pas « l'histoire vraie que l'histoire scientifique rétablit » [193]. L'objectivité de l'événement vacille, et sa fonction reste celle du signe (dire de l'être). Ce n'est pas pour nous l'événement rédempteur de la proclamation apostolique. Plus énigmatique, la proposition de substituer à *une « logique de l'être »* une *« histoire sensée »,* *« un devenir de l'être »* où le tragique du mal... serait à la fois reconnu et surmonté » fait davantage penser à un agir divin objectif [194], et de même l'idée que le passage de l'économie de la loi à celle de la surabondance serait « comme un événement dans le divin, comme un avènement dans le Sacré » [195]. Ricœur, c'est clair, ne veut pas réduire l'événement à la seule décision de l'individu, à son auto-compréhension au sens étroit. Il cherche à le lester de poids ontologique. Mais comment ? D'après le contexte, Ricœur prend ici ses distances de Hegel au moment où il se rapproche de lui : il objecte à une logique de l'être parce que la nécessité de la logique étouffe le possible ; il ne dit rien

[192] Les données des dernières phrases sont prises d'*Exegesis,* ouvrage récent, pp. 222-228. En 1964, Ricœur disait déjà que la « thématique fondamentale de la Révélation », c'est « l'éveil... de l'imagination du possible », in « La critique de la religion... », *CPE,* p. 31.

[193] *Les incidences,* pp. 79, 81. Même l'article exceptionnellement positif, « L'herméneutique du témoignage », retombe dans la théorie d'une tension entre confession et narration, pp. 47 s., 54 s.

[194] *CI,* p. 310.

[195] *CI,* p. 369 ; cf. *SM,* pp. 305 s.

contre l'idée que l'histoire du monde serait la vie de Dieu. L'événement dans le divin (*dans* le divin) ne peut guère se comprendre comme l'intervention, *ephapax,* d'un Seigneur qui domine l'histoire ; puisque l'être, l'absolu, se manifeste dans la dialectique des figures culturelles, l'absolu est engagé dans l'émergence des figures nouvelles associées au kérygme chrétien ; ainsi il devient dans le devenir des hommes. Il n'y a pas agir divin en face de l'agir des hommes, mais avènement du divin dans l'avènement des signes ; il n'y a pas vis-à-vis (alliance) mais profondeur et englobement [196]. Le tragique du mal peut être incorporé à cette histoire parce que c'est lui qui impose le dessaisissement de soi : or le dessaisissement de soi pourrait bien être la loi première et dernière, l'autre nom pour l'amour.

Ricœur ne cache d'ailleurs pas sa sympathie pour l'interprétation hégélienne de la mort de Dieu, « mort de la transcendance séparée », du « Dieu là-haut » remplacé par le « Divin comme esprit immanent à la communauté » [197]. Il y voit le suprême dessaisissement. Il peut traiter de « conversion diabolique » l'objectivation « de la métaphysique qui fait de Dieu un étant suprême » [198]. Si, depuis Nietzsche et Freud, le dieu du monothéisme moral et des « arrière-mondes » est réfuté, Ricœur espère montrer « l'identité profonde du Toi suprême (de Kierkegaard) et du *Deus sive natura* (de Spinoza)» ; il souscrit au théorème spinoziste : « l'amour de Dieu envers les hommes et l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu sont une seule et même chose », théorème qui détruit la structure de vis-à-vis entre le Créateur et la créature [199]. Tout et Tout-Autre (l'accent se déplace du second thème au premier), le divin selon Ricœur reste asservi à l'oscillation du monisme et du dualisme, comme toute théologie païenne. De cette oscillation, l'Ecriture délivre par sa métaphysique originale, si on veut l'appeler comme ça, la révélation du Dieu trinitaire, Créateur unique et souverain, capable de

[196] Dans « L'herméneutique du témoignage », texte exceptionnel, Ricœur va jusqu'à parler de deux *actes* : « L'acte d'une conscience de soi qui se dépouille et tâche de se comprendre, l'acte de témoigner par quoi l'absolu se montre dans ses signes et ses œuvres » (p. 59). Mais (1) la problématique reste celle des signes et de la manifestation ; (2) la réciprocité des deux actes s'explique ainsi : « Réciproques sont la promotion de la conscience et la reconnaissance de l'absolu dans ses signes » *(ibid.)*; les deux actes sont humains (cf. p. 60 : l'acte du témoignage est l'acte d'une autre conscience humaine).

[197] *CI,* p. 482 ; il dit même : la mort du « Tout-Autre » ; nous serions surpris, cependant, s'il reniait le Toi kierkegaardien.

[198] *F,* p. 509.

[199] *F*, p. 527 et *CI,* p. 347.

susciter un partenaire d'alliance radicalement distinct et totalement dépendant de lui.

On n'a pas assez noté l'étonnante affinité avec la pensée de Paul Tillich, dont nous n'avons jamais lu le nom sous la plume de P. Ricœur. Certes, les styles s'opposent. La lourdeur teutonique, l'assurance imposante de celui-là, tandis qu'il boucle le système, contraste avec l'élégante agilité, le chatoiement de suggestions peu appuyées, chez notre philosophe. Mais Tillich s'en prenait aussi au Dieu qui est un être. Son monisme se mâtinait de dualisme (il conservait une dialectique), et son « Etre-même » était censé se situer au-delà du personnel et de l'impersonnel (Toi et Tout). Il faisait (d'une façon grossière si on compare avec Ricœur) grand usage de la notion de symbole. Pour lui aussi, le péché n'était pas « transgression d'une loi, mais séparation, déracinement » [200]. Son interprétation de la kénose de Jésus comme le Christ peut correspondre au dessaisissement de soi ricœurien, voire à l'inversion du tragique, et le « Nouvel Etre » à la seconde naïveté (Ricœur a sans doute pensé à la nouvelle naissance, car naïveté est nativité). Nous gardons l'espoir que Ricœur préserve davantage de la vérité révélée que Tillich ; les convergences des deux penseurs, néanmoins, nous attristent ; nous ne pouvons pas dissimuler la désastreuse déperdition que l'herméneutique ricœurienne entraîne. L'arbre est-il malade pour que ses fruits soient si décevants ?

Les pailles de l'épée

Parmi les penseurs du siècle, Ricœur se signale par le soin qu'il apporte à la preuve : il cite ses autorités, il expose ses raisons, il enchaîne patiemment les considérations persuasives. Il ne vaticine pas comme tant d'autres, ni ne philosophe par calembours. Nous lui en sommes immensément reconnaissant. Néanmoins, quelques pailles affaiblissent l'acier du glaive démonstratif. Nous osons en désigner quelques-unes, quitte à courir le risque d'une réplique en termes de poutres !

L'effort pour assimiler la science des linguistes tient du prodige ; peut-on faire, ébloui, totalement crédit ? Ricœur apporte lui-même une excellente preuve qu'il est un homme faillible : il se corrige parfois lui-même. Nous avons déjà noté l'évolution qui concerne le symbole. D'abord brutalement séparé du signe, et nimbé de mystère, le symbole est expliqué plus tard comme fonctionnement particulier de la polysémie que connaissent tous les mots des langues naturelles. Autre exemple : en 1966, sous l'influen-

[200] Formule tillichéenne de Ricœur, *CI*, p. 363.

ce de Jakobson, Ricœur faisait correspondre au « rapport syntagmatique » de Saussure, qui « enchaîne (dans le discours) des signes opposés dans une relation *in praesentia* », la *métonymie,* alors que la *métaphore* correspondait au « rapport *paradigmatique* puisque, pour opérer des substitutions, elle sélectionne parmi des signes absents (groupés dans le code mémorisé, ou paradigme) [201]. Nous avions objecté : « La métonymie n'enchaîne pas *in praesentia* mais sélectionne *in absentia* », et ainsi substitue, elle aussi [202], Or, en 1975, Ricœur expose longuement la thèse de Jakobson et en fait une critique qui nous ravit : il observe qu'elle néglige la coupure entre langue et parole (avec la nouveauté de la phrase) [203] ; et c'est *lui* qui fait valoir que la métonymie est une substitution ! [204] Fort éclairante aussi la comparaison de deux textes déjà cités : « Evénement et sens dans le discours » (1971) est manifestement une version remaniée de « Problèmes actuels de l'interprétation » (1970). En 1970, Ricœur faisait de la mise par écrit une coupure radicale : « la relation *écrire-lire* n'est pas un cas particulier de la relation *parler-répondre* » ; « le livre établit une sorte de fossé entre l'acte d'écrire et l'acte de lire, et entre ces deux actes il n'y a pas de communication » ; le texte est mis « comme hors situation » pour se placer dans « le *quasi-monde* des textes » ; d'où la légitimité de l'approche structurale : « la langue constitue ainsi une sorte de langage sans auditeur, sans « parleur », et c'est cette espèce de solitude de la langue par rapport à la parole qui sert de modèle à la solitude du texte par rapport au dialogue » [205]. En 1971, il se défend de tenir « comme J. Derrida, l'écriture pour une racine distincte de la parole » ; « l'inscription... est la vraie destination du discours » ; en répudiant toute idéologie du texte absolu, Ricœur rend au texte sa référence, et il reconnaît que dans l'écrit : « le lien du locuteur au discours n'est pas aboli, mais distendu et compliqué » [206].

Malheureusement, Ricœur ne tire pas toutes les conséquences de redressements qu'il opère. Ainsi (restons dans le dernier exemple), l'interprétation continue à ses yeux de « porter le texte à la parole », un texte prétendûment « muet » [207] ; mais le texte est parole si la coupure discours

[201] *CI*, pp. 71 s.

[202] « Paul Ricœur dans le conflit des interprétations », *Ichthus*, No 10 (février 1971), p. 26, note.

[203] *MV*, pp. 224, 228.

[204] *MV*, p. 229.

[205] « Problèmes actuels... », *CPED*, pp. 57, 58, 60.

[206] « Evénement et sens... » Philibert, pp. 179, 180, 181 ; cf. *EH*, pp. 47 ss. (publié en 1971).

[207] *Ibid.*, p. 184.

parlé / discours écrit n'est pas radicale ! Ricœur va jusqu'à cette thèse... inconsidérée, « la reprise du sens n'a rien à voir avec la répétition de l'intention initiale de la situation originelle » [208]. La reprise du sens de l'épître aux Romains *n'a rien à voir* avec l'effort pour retrouver et adopter l'intention de Paul ! Ricœur a-t-il suivi cette règle en interprétant le « combien plus » de Romains 5 ? Quelques années plus tard, il semble oublier de nouveau que le lien du locuteur au discours écrit n'est pas aboli : « l'écriture rend le texte autonome à l'égard de l'intention de l'auteur » [209]. Nous nous inscrivons en faux contre la séparation arbitraire de la parole et de l'écrit (il suffit de mettre des majuscules pour deviner l'enjeu théologique). Ricœur ne rend plausible la séparation qu'en choisissant des extrêmes : tout le monde sent une différence entre les modalités de la conversation et de l'imprimé littéraire ; mais si on compare une lettre intime et une conférence savante, c'est la lettre qui a les privilèges que Ricœur attribue à la parole, et la conférence, l'objectivité qu'il lie à l'écrit ! En réalité, le lien du locuteur à son discours peut être compliqué de mille manières, et la mise par écrit n'est qu'un des facteurs de cette complication ; jamais le lien n'est aboli, et qui veut faire comme s'il l'était maltraite inéluctablement le donné. L'erreur n'est pas innocente. L'effacement du locuteur, dans la croisade ricœurienne contre le psychologisme, reflète l'effacement de Celui qui parle dans le texte qui est Parole de Dieu ; il sert au fond à dissoudre le monothéisme moral. Plus consciemment, Ricœur détache le texte de son auteur pour justifier le détour structural, pour faire place à l'explication objective dans le procès de la compréhension : il en a besoin parce que sa « compréhension » a le caractère d'une appartenance immédiate (tendance moniste) et son objectivité scientifique une stricte autonomie (tendance dualiste) ; la structure biblique Créateur-créature permet de rejeter, sans antinomie, aussi bien cette immédiateté que cette autonomie.

Nous ressentons une gêne semblable devant la dialectique de l'événement et du sens, qui s'associe à la séparation parole/écrit. Ricœur affirme : « De même que la langue, en s'actualisant dans le discours, se dépasse comme système et se réalise comme événement, de même, en entrant dans le procès de la compréhension, le discours se dépasse, en tant qu'événement, dans la signification. » [210] Ricœur va jusqu'à parler de « *suppression* de l'événement dans le

[208] *Ibid.,* p. 186.
[209] *Exegesis,* p. 209 ; cf. p. 210.
[210] *Exegesis,* p. 204 ; cf. « Evénement et sens... », pp. 179, 183.

sens »[211]. Il oppose la fugacité de l'un et la permanence de l'autre, et même « l'irrationalité de l'événement et la rationalité du sens »[212]. Nous n'estimons pas ce langage adéquat, et nous ne pensons pas qu'un linguiste nous donnerait tort. La langue se dépasse-t-elle dans la parole ? Un organon ne se dépasse pas quand on s'en sert ! L'événement du discours, sa profération, se dépasse-t-il ? Il a lieu, cela suffit, et subsiste à jamais le fait qu'il a eu lieu (« parfait »), avec les éventuelles conséquences. L'événement se dépasse-t-il *dans le sens ?* C'est la notion la plus bizarre : à la rigueur comprendrait-on qu'il se dépasse dans un état, ou dans un processus, peut-être dans une institution. Et pourquoi le dire irrationnel ? Une autre idée, souvent répétée, nous semble sujette à caution. Ricœur pense qu'il faut la structure pour encadrer et discipliner la polysémie, sans quoi on aboutit à une « hémorragie du sens », les mots veulent trop dire et ne veulent ainsi plus rien dire ; souvent Ricœur ajoute que l'économie biblique, la structure de l'histoire du salut, discipline ainsi la polysémie des mots clés de la Bible[213]. Or, si l'on se place au point de vue structural que Ricœur semble adopter, il n'y a pas de sens d'un terme *avant* la structure : le sens est relation *de* structure ; pas question de discipliner ce qui n'existe pas. Si on conteste la réduction du sens aux relations structurales (ce que nous ferions), il ne faut pas dire que la structure limite la polysémie : elle n'empêche pas la métaphore vive d'ajouter librement à la polysémie ; la seule limite, ce sont les conditions d'efficience de l'organon (à trop métaphoriser on ne se comprendrait plus). D'autre part, nous refusons de confondre la structure de la *langue* avec l'économie de la *Parol*e biblique (même le structuraliste dénoncerait la confusion du structural et du structurel). Ailleurs encore, nous mettrons des points d'interrogation en marge des textes ricœuriens. C'est instituer une curieuse symétrie entre langue et parole que de faire du mot un échangeur entre elles[214] ; y a-t-il échange entre un organon et son usage ? Si l'étude de la métaphore progresse avec rigueur, ne généralise-t-on pas trop vite quand, du changement de référence qu'opère la métaphore, on saute à cette théorie démesurément élargie : « la » littérature et « la » poésie suspendent la référence ordinaire pour se référer à l'être comme pouvoir-être, à un monde pré-objectif,

[211] « Evénement et sens... », p. 179.
[212] *Exegesis*, p. 207.
[213] *CI*, pp. 61-63 (atténué, p. 94) ; « Contribution d'une réflexion... », *Rev. Théol. Phil.*, p. 339 ; « Problèmes actuels », pp. 53 s. ; *Les incidences*, p. 15.
[214] *CI*, p. 93 (pp. 80, 86 : *antinomie* langue-parole, dit Ricœur).

anté-prédicatif et pré-catégoriel, en un mot : heideggerien ? Ricœur nous oblige soudain à des bonds vertigineux, et sans crier gare ! Et pourquoi encore ce langage « chosiste », sans cesse, pour le sens ? Il est question de sens « inerte » dans le texte, de « surplus » de sens, jusqu'au risque d'hémorragie... Et ces métaphores ont l'air d'être prises littéralement.

C'est enfin toute la théorie des trois niveaux du langage, langue-parole-dire, qui pipe les dés. Nous applaudissons quand Ricœur résiste au terrorisme de l'idéologie structuraliste, et qu'il fait valoir ce que décrit une phénoménologie de la parole. Nous le suivons avec gratitude. Mais la célébration du troisième niveau fait retomber de la parole à la langue (« la langue parle ») ; le « dire » indéterminé, où personne ne dit rien de précis à personne, ne se précise guère quand Ricœur ajoute les expressions, vagues à souhait, de « proposition de monde » et de « projection des possibles les plus propres ». Un tel dire n'existe pas ; si certaines paroles tendent vers lui, comme le mythe qui n'est « ni dans la langue ni dans la parole »[215], c'est dans un effort pécheur pour paraître par soi, paroles irresponsables, qui veulent se soustraire au jugement de Dieu. En réalité, toujours quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un, vrai ou faux. Certes, nous croyons aussi qu'il y faut un fondement ontologique, que la réalité soit dicible ; et nous confessons qu'elle l'est parce que toute réalité a été formée par la Parole de Dieu et subsiste par son soutien (Hé. 1. 3 ; 11. 3). La dimension ontologique n'enlève rien à la netteté de la notion de parole — toujours, dans l'Ecriture, commandement, jugement, promesse, etc. On peut d'ailleurs noter que même la phénoménologie de la parole reste chez Ricœur en deçà de cette netteté : par la parole, conclut-il, « le sujet se pose et le monde se montre ». Il faut dire bien plus : le sujet juge le monde, et il est appelé à le faire en conformant son jugement à celui de Dieu.

Les défaillances en matière linguistique ne sont pas innocentes. Presque toutes, elles facilitent l'opération qui détrône la parole au profit du « dire ». Si Ricœur concède tant aux structuralistes, s'il fait le détour pour les enrôler, c'est qu'ils servent son dessein : exalter le « dire » sans locuteur défini, sans contenu de jugement, sans obligation de répondre oui, oui, ou non, non.

Le soupçon crédule

Le détour par l'herméneutique réductrice, soupçonneuse, se solde lui aussi par des concessions regrettables.

[215] *Les incidences*, p. 35 (suivant Lévi-Strauss).

C'est un combat valeureux que mène Ricœur pour *limiter* les prétentions des soupçonneurs. Nous n'hésitons pas à exploiter les succès qu'il remporte. Nul ouvrage n'a plus contribué que l'*Essai sur Freud* à former notre compréhension de l'œuvre freudienne, et nous ne l'oublions pas. Ricœur a bien vu que nous serions sots de gober tout ce qu'ont dit Marx, Nietzsche et Freud : il faut soupçonner en nous ce qui soupçonne, a-t-il su avertir, il faut « faire vaciller l'assise de notre discours présent » [216].

Que n'a-t-il fait davantage ? Plus qu'aucun autre, il en aurait eu les moyens. Mais il a reculé devant la dureté d'une contestation radicale. Il a fait comme si l'œuvre de ces hommes s'imposait en tout état de cause. Il a préféré incorporer leur athéisme à sa foi, accorder à Freud que la mort du Christ est un rejeton du fantasme œdipien (ce qui montre à quel point la Croix est pour lui de l'ordre du signe culturel, du symbolisme) [217]. Ricœur aurait pu remettre en cause, profondément ; d'autre ont eu le courage de le faire, avec plus ou moins de bonheur [218]. Il n'a pas dénoncé les mythes qui orientent et désorientent les herméneutiques rivales. Il n'a pas discerné l'incroyable crédulité qui se cache dans le soupçon.

L'insuffisance de la critique ricœurienne ne s'explique qu'un peu par le tempérament, le vœu d'amabilité, l'intelligence assimilatrice plutôt que tranchante. Si notre philosophe n'a pas résisté davantage, c'est que sa pensée possédait bel et bien des « structures d'accueil » toutes prêtes ; par exemple, dès 1950, le « courage (!) de le biffer (le désir de Dieu) de la cosmologie objective » [219]. Le consentement ricœurien à tous les détours procède de l'optimisme ricœurien et de sa notion de vérité, de son « espérance », pour user de son langage, que tous les grands penseurs sont « finalement dans la même vérité de l'être » [220]. Cette « espérance » se brise sur le jugement de Dieu qui taxe de folie la sagesse des Grecs (1 Co. 1) ; car, si Dieu a créé les hommes droits... (Qo. 7. 29). Mais, bien sûr, Ricœur

[216] « La critique de la religion », *CPE*, p. 18.

[217] Il y a peut-être un rapport entre l'Œdipe et la mort du Fils de Dieu, mais il faut renverser d'abord l'ordre freudien : comprendre que la paternité humaine (que l'Œdipe concerne, dans sa condition déchue) est le reflet institué par Dieu de la paternité divine (Ep. 3. 15) ; que le Fils éternel, un avec le Père, assumant la responsabilité de ses frères, s'est librement placé sous le châtiment que méritent et redoutent les fils rebelles dans la situation œdipienne — dont ils redoutent, plutôt, l'analogue obscurci et déformé par le péché.

[218] A propos de Freud, signalons les travaux extraordinairement stimulants d'Alain Besançon (Ecole Pratique des Hautes Etudes ; revue *Contrepoint*).

[219] *VI*, p. 181. [220] *HV*, pp. 10, 55 ss.

refuse ce Dieu distinct du monde, personnel et souverain, avec qui nous sommes en guerre ou en paix, menteurs ou dociles, transgresseurs de l'alliance ou serviteurs-fils graciés.

L'illusion de l'autonomie

Affirmer, avec l'Ecriture, l'égarement de la pensée du pécheur, l'obscurcissement de son « cœur », c'est nier l'autonomie de cette pensée. Aborder ce problème, c'est toucher un point sensible de la philosophie ricœurienne : à cause de sa lucidité, de son exceptionnelle lucidité !

Ricœur, nous l'avons vu, affirme l'autonomie de la pensée rationnelle, scientifique et philosophique ; il préserve l'héritage cartésien, l'auto-position du « Je pense » [221]. Mais son apport original est ailleurs. Le savoir que le Cogito tire de lui-même, souligne-t-il, est abstrait, vide et vain ; il a besoin d'être nourri par les symboles, formé par les figuratifs. De plus en plus Ricœur dénonce le narcissisme du Cogito initial : sa certitude est sans vérité ; c'est un faux Cogito qu'il faut humilier. Il semble rejoindre alors la révélation biblique de l'aliénation du cœur et de ses pensées.

Attelage disparate, pensons-nous. L'autonomie radicale n'est pas compatible avec l'aliénation radicale. Ricœur a conscience d'un premier problème, car on le voit manœuvrer pour éviter l'écueil : comment une philosophie autonome peut-elle se laisser instruire par ce qui est *autre* que la raison ? Cette question, traitée à la fin de la *Symbolique,* puis au début de l'*Essai sur Freud,* le préoccupe encore dans le dernier chapitre de la *Métaphore vive :* il y établit l'autonomie du discours spéculatif à l'égard du poétique, en même temps qu'il invite la philosophie à user « des ressources métaphoriques du langage pour créer du sens » [222]. Comment est-ce possible ? Ricœur répond que la pensée spéculative en a besoin, et que l'opération est possible grâce au lien du langage : les symboles sont dans le langage, la poésie est au service du langage, comme l'est aussi le discours du philosophe. La réponse ne reste-t-elle pas trop loin du nœud de la difficulté — qui est la difficulté du nœud ? Qu'on montre que la jonction doit se faire ;

[221] En 1950, Ricœur paraît exclure l'auto-position (*VI,* pp. 17, 21, 32) mais il l'affirme en 1960 (*SM,* p. 331 : « l'être qui se pose lui-même dans le Cogito »), très fort en 1965 *(F,* p. 50), et le recueil publié en 1969 (*CI,* pp. 322 s.). En fait, la pensée est la même : auto-position non pas ontologique mais épistémologique (cf. *F,* p. 442 : « non-autonomie » du connaître, comme enraciné dans l'existence).

[222] *MV,* p. 395.

qu'on montre que la jonction doit pouvoir se faire ; on n'a pas montré comment elle peut se faire dans le cadre qu'on a tracé. Qui dit *autonomie* pratique une coupure absolue ; il refuse toute commune mesure ; comment jetterait-il un pont sur la discontinuité ?

Le second problème nous intéresse encore davantage. Exclamons-nous : quelle lourde panoplie Ricœur accroche au seul clou du Cogito ! Autrement dit : l'autonomie de la pensée rationnelle, à partir du « Je pense », joue un rôle majeur dont la possibilité même fait question si le Cogito est aliéné.Si le savoir du sujet qui se pose est abstrait, vide et *vain,* si on trouve la conscience d'emblée mystifiée, d'où vient l'assurance de la phénoménologie dans sa prétention d'atteindre l'originaire, de la critique historique dans sa prétention de démythologiser, des maîtres du soupçon dans leur prétention de démystifier enfin ? Le mot « réflexion » n'est pas un mot magique qui résoudrait la difficulté ; car il faut conduire sa réflexion. Ricœur semble présupposer (sans le dire) que l'aliénation laisse intact un pouvoir de vérité, qu'elle laisse intègre une capacité de voir sans déformer, de juger avec une sûreté indiscutable, de démasquer et dissiper les illusions. Mais il est pressé des deux côtés : s'il affirme ce pouvoir (qui ne peut s'exercer sans inclure la connaissance des critères), il rend presque superflue son herméneutique : il suffit au philosophe de laisser ce pouvoir se déployer. S'il le nie, par lucidité supérieure quant à l'aliénation, il remet tout en cause ; il ne lui reste plus qu'à prendre un tout autre chemin, sans détour.

La captivité du mauvais motif

Le dogme trompeur de l'autonomie accompagne fidèlement le motif fondamental de la pensée humaniste. L'influence cachée de ce motif d'origine religieuse (apostate) dément la prétention d'autonomie qu'il fait revendiquer. Ce motif antinomique Nature-Liberté tient l'herméneutique de Rudolf Bultmann captive de l'erreur ; l'herméneutique de Paul Ricœur n'a pas réussi à s'en dégager.

Où Bultmann affirme et répète, avec une simplicité presque brutale, Ricœur joue, agile, des ressources d'un vocabulaire varié ; il multiplie les médiations, change les éclairages, dialectise sans fin. On discerne, cependant, l'emprise de la même antinomie. Ricœur ne la nomme qu'à l'occasion par le nom que nous lui avons donné, à la suite de Dooyeweerd, et qu'a retrouvé l'analyse de Bultmann ; ainsi Ricœur peut déclarer qu'il n'y a pas « de solution *harmonieuse,* de *système* de la nature et de la liberté »[223] ;

[223] *VI,* p. 350.

la réconciliation cherchée dans toute l'œuvre et par l'herméneutique est « le retour de la liberté à la nature par la reprise du désir dans l'œuvre de culture »[224]. Plus souvent, le motif s'habille de couleurs diverses, au gré des contextes et des saisons : dans l'ordre de l'œuvre, c'est la dualité de l'involontaire et du volontaire ; de la vie et de la volonté ; de la nécessité et de la liberté ; de l'objectivité et de la subjectivité[225] ; du fini et de l'infini ; de la perspective et du Verbe ; du caractère et du bonheur ; du désir vital et de l'amour intellectuel ; du *bios* et du *logos* ; de la force et du sens ; du ça et du Soi ; de la pulsion et du discours ; de l'énergétique et de la sémantique ; du destin et de l'histoire[226] ; de « l'expérience ténébreuse de la puissance » et de la venue au langage ; de la compréhension et de l'explication ; de l'appartenance et de la distanciation scientifique ; voire de la poésie et de la spéculation. Ces versions ne se recouvrent pas exactement. L'objectivité se loge parfois du côté de la nature, qui prend un visage « positiviste » (comme chez Bultmann) ; à d'autres moments, c'est plutôt la subjectivité : la nature se fait plus « romantique », et le Cogito institue l'objectivité critique quand il s'arrache à l'immédiateté de la Présence. Les variations ne sont pas dues au hasard. Elles confirment la grande thèse ricœurienne de l'intrication des deux termes, et de leur conjonction privilégiée dans les lieux que Ricœur aime habiter — symbolisme, fantasme, figures de l'Esprit, poésie. Où Bultmann aiguise impitoyablement l'antithèse, Ricœur ne médite « sur la négation qu'avec l'ardent désir de la surmonter »[227] ; il espère une synthèse : il promet une « dialectique à synthèse ajournée »[228]. Entendons-nous bien, l'*ajournement* n'est qu'une métaphore, car « le Dernier jour, *pour la philosophie,* ne peut être le rêve de quelque *happy end* à l'horizon fantomatique de nos combats »[229]. L'antinomie, menacée de solution par l'idée-limite de synthèse ou de réconciliation, reste maîtresse du jeu.

L'influence de l'antinomie, même atténuée, cause les tensions que nous avons décelées. Grâce à l'atténuation, Ricœur peut épouser beaucoup mieux que Bultmann l'expérience vécue, l'*Erlebnis.* Mais, si fidèle que soit la description de leur association dans le concret, le philosophe n'a pas rendu compte de leur amalgame tant que les notions, antinomiques, s'excluent. Dans la vision biblique, les dis-

[224] *F,* p. 503 : nous n'avons pas eu accès à son article « Nature et liberté » cité en note.
[225] *VI,* p. 398.
[226] *F,* pp. 452 s. (nous ne donnons pas de référence pour les éléments suffisamment documentés par l'exposé, *supra*).
[227] *VI,* p. 419. [228] *HV,* p. 16. [229] *HV,* pp. 16 s.

tinctions sont réelles sans donner lieu à division radicale : *parce qu*'elles appartiennent à l'ordre de l'unique création du Dieu unique. Le fondement de l'union vécue du volontaire et de l'involontaire, etc., c'est la condition créée du vouloir : il n'est pas seulement borné, bordé, porté, par l'involontaire (ainsi Ricœur) ; il est comme vouloir un mode de dépendance, un « être déterminé » par le Dieu souverain qui produit en nous le vouloir et le faire selon son bienveillant dessein. Ricœur voit bien que la référence à Dieu peut guérir la dualité de la nature et de la liberté mais au lieu de remettre franchement en cause les deux notions pour honorer le SEIGNEUR dès le commencement de ses voies, il se contente d'une référence vague à une transcendance nébuleuse, à un Etre sans visage : et l'antinomie subsiste.

Le motif Nature-Liberté provient de la sécularisation de la vision biblique ; il est post-chrétien. Bultmann a poussé le plus loin possible la logique de cette sécularisation sans que l'antinomie s'effondre sur elle-même. A quoi correspond l'*atténuation* ricœurienne ? Pour l'essentiel, ce n'est pas une marche arrière sur le même trajet. Ricœur n'est pas, simplement, plus « modéré » que Bultmann. Nous osons suggérer que Ricœur vient en aide au motif humaniste affolé par une injection de vieux paganisme. Nous trouvons au Divin qu'il invoque, Tout et Tout-Autre, l'air grec. Nous avons fait entendre l'écho de l'hymne à l'Eros. Nous avons commenté l'incorporation du tragique dans la foi. La restauration de Job, démythologisé par Ricœur, a le même sens que la méditation pré-socratique du *logos* et de la *physis* : « Une fois encore, écrit-il, le *Livre de Job* et les fragments d'Héraclite disent une seule et même chose »[230]. Le dernier livre célèbre encore cette *physis* qui était pour les Grecs principe divin des choses[231]. Ainsi, pour remédier aux insuffisances de la théologie bultmannienne, divisée entre un athéisme théorique et un théisme existentiel, Ricœur rapproche singulièrement le Divin de la *nature naturante ;* le panthéisme (à l'état seulement de tendance larvée) est plus commode que le paradoxe bultmannien ; peut-être est-il moins chrétien encore.

Le vieux paganisme, au contact d'une pensée post-chrétienne, passe d'ailleurs par une mue. Le Tout ne peut plus ne pas être historique. La *physis,* principe de la génération de ce qui croît, s'est révélée dans la dialectique des figures culturelles. C'est pourquoi nous jugeons parentes l'inspiration païenne et l'inspiration hégélienne du dernier Ricœur. Il avoue son mouvement vers Hegel, fascinant et inquié-

[230] *CI,* pp. 454 s. [231] *MV,* p. 392.

tant : pour lui, « une philosophie de l'interprétation n'est sérieuse que si elle est quasi-hégélienne, en tout cas toujours en débat avec Hegel » ; ce sera « une philosophie hégélienne malheureuse » [232].

Non, le *logos* de saint Jean n'est pas celui de Hegel [233], ni celui d'Héraclite. Le Divin qui met d'accord Kierkegaard et Spinoza n'est pas le Seigneur de l'Alliance. C'est pourquoi la décentration du moi n'est pas sa réformation par Dieu. La blessure du Cogito n'est pas le crucifiement de la chair. La « seconde révolution copernicienne » n'est pas la conversion de la pensée saisie par la Parole et l'Esprit.

Pour une herméneutique de la repentance et de la confession

Etre plus radical : c'est de nouveau le mot d'ordre. Par sa radicalité exemplaire, et cependant insuffisante, Rudolf Bultmann nous l'avait appris. L'œuvre de Paul Ricœur nous le fait entendre aussi, tout autrement ; l'échec de tant de finesse et de tant de savoir, l'échec, malgré la richesse des leçons dont nous avons tiré profit, nous crie de veiller sur notre cœur plus que sur tout autre chose. Dans le cœur se forme le motif radical ; dans le cœur, la vérité du Créateur livre bataille aux mythes des hommes. Il n'y a de salut pour l'herméneutique que si la Parole de Dieu l'*informe* (au sens le plus fort) dès sa première démarche.

Une brève esquisse suggérera ce que pourrait être une telle « information ».

Orientation première

Le premier présupposé d'une herméneutique qui consonne avec son objet, édifiée dans la foi, c'est le Dieu de la Bible : le Dieu un et trine, donc autarcique — qui n'est pas comme l'Un des philosophes corrélatif d'un Multiple extérieur à lui [234] ; le Dieu éternel et vivant dont l'agir se distingue de l'être, sans qu'il y ait en lui de changement ou ombre de variation ; le Dieu créateur qui suscite devant lui une créature réellement distincte de lui, et totalement dépendante, sans monisme ni dualisme ; le Dieu souverain

[232] « Hegel aujourd'hui », *Etudes théologiques et religieuses,* 49e année (1974), No 3, pp. 353, 354.

[233] *Ibid.,* p. 355 (en réponse à une question, Ricœur déclare le rapport « extrêmement étroit »).

[234] On reconnaît les expressions chères à Cornelius van Til.

qui opère tout selon le conseil de sa volonté, et abhorre le mal qu'il permet ; le Dieu de l'alliance avec l'homme, image de Dieu pour lui répondre, et dont la réponse est don de Dieu ; le Dieu qui condescend à parler aux hommes leur langage, sans s'aliéner ; le Dieu qui s'est incarné sans s'anéantir.

Il n'y a de *sens* que par le dessein du Seigneur. Le sens de tout être et de tout événement, c'est sa place au plan de Dieu. Le sens s'abolirait dans un monde livré au hasard, monde impensable qui ne serait pas un monde ; le sens s'abolirait sous le règne d'une aveugle Nécessité ; il s'abolirait sans référence au projet libre d'un Absolu Souverain. Si les choses prennent *pour nous* des sens divers, selon que nous projetons à Son image, c'est en vertu de leur inclusion et de la nôtre dans le plan de Dieu. Et nos *paroles* ? La même condition ontologique les rend possibles et leur permet d'être sensées. Elles s'inscrivent dans le projet de vérité, vocation inaliénable de l'homme comme image de Dieu — elles s'inscrivent dans ce projet, fût-ce pour le trahir. Elles veulent dire le sens que le plan de Dieu détermine pour toute réalité, elles veulent se conformer à la Parole fondatrice de Dieu — elles le veulent ou elles le refusent, mais la référence est alors la même. Le sens relève des discours particuliers, comme Ricœur le fait valoir en ses meilleurs moments, sans que jamais la sémantique puisse se résorber dans la syntaxe, ni la dénotation totalement divorcer de la signification [235]. Il requiert ainsi bien plus qu'une ouverture de l'être qui se manifesterait dans le langage : un Dieu personnel qui juge le monde formé par sa Parole. Le « sens » du mot isolé (cette abstraction, il n'existe pas) c'est la gerbe du souvenir de ses emplois *dans des phrases* ; ce n'est pas le mot qu'on prendra pour lieu privilégié du sens ; il reste au service de la parole.

Priorité à la parole ! La langue ne parle pas, le langage n'éclaire rien, mais la lumière de la Parole ! [236] La langue, réseau de signes par lesquels le parleur vise la réalité pour en juger, ne peut jamais se poser en réalité rivale, « antinomique » de la parole : l'innovation linguistique montre plutôt la parole en train de faire la langue, de se forger l'organon qu'elle veut — reflétant ainsi, peut-être, l'œuvre de la Parole créatrice. On peut observer, semble-t-il, une certaine homologie, une similitude de rapports, entre pa-

[235] La manière dont Jean Ladrière décrit l'entrecroisement des deux mouvements, cette « incessante odyssée », nous paraît admirable (Ricœur l'apprécie) : « Le discours théologique et le symbole », *Revue des sciences religieuses,* 49e année, No 1-2 (janvier-avril 1975), pp. 129 ss.

[236] Contre la confusion faite dans *F,* p. 38 ; *CI,* p. 315.

role et langue d'une part, Dieu et sa création d'autre part. Chez Bultmann, la Parole de Dieu perd son caractère linguistique, comme Dieu déserte le monde. Chez Ricœur, au niveau du « dire », parole et langue tendent à se confondre, tandis que s'estompe la distinction de Dieu et du monde, *Deus sive natura.* Dans la vision biblique, la parole ne se confond pas avec la langue, mais la langue dépend de la parole, un peu comme il en va du Créateur et de la créature.

Ces fondations permettent-elles de bâtir ?

Interpréter, comprendre

Restons sobrement tout près de l'acception courante du mot. *Interpréter,* c'est exprimer le sens d'une façon et dans un langage qui en facilitent la compréhension. L'interprétation sera fidèle si les expressions, dans les deux langages, sont équivalentes.

Nous supposons deux langages, dont il faudra franchir la distance, capables de servir à l'expression du même sens. Le fossé culturel (par exemple, de l'antiquité biblique à nous), qui rend tant de nos contemporains sensibles au besoin d'une interprétation, ne s'est-il pas trop élargi pour que nous maintenions notre canon de la fidélité ? Aucune langue ne se sépare d'une situation socio-historique : il faut donc que les situations ne soient pas radicalement autres, qu'il y ait entre elles suffisamment de communauté et d'analogie pour fonder des équivalences. Le relativisme moderne en désespère. La vision biblique de l'unité de l'histoire conduite par le Dieu souverain garantit la possibilité de l'interprétation. Comme l'a vu Pannenberg, c'est bien dans l'histoire que s'opère la « fusion des horizons » — mais il y faut, ce qu'il ignore, l'histoire unifiée par le dessein du Seigneur.

Qu'on ne se méprenne pas ! Nous ne réduisons pas l'interprétation à la *technê* de la traduction trans-culturelle. Même si le conteur et l'auditeur sont du même temps et parlent tous deux français, chacun a son langage intime, une certaine appréhension personnelle de la langue commune : subsiste une distance langagière à franchir. La plasticité, l'imprécision des langues naturelles, la polysémie (comme l'a noté Ricœur), obligent à un travail pour lever toute équivoque : l'interprète, par ce travail, parvient à redire le sens dans un langage qu'il connaît mieux. Pas de communication, donc, sans quelque interprétation. L'herméneutique ne concerne pas seulement la circonscription des symboles, trop sèchement coupée du reste du langage ; elle n'entre pas en scène à la faveur des détours du devenir-soi, mais parce que l'échange de signes, de messa-

ges codés, entre deux consciences oblige le récepteur à un travail de décodage-recodage [237].

Nulle différence radicale, ici, entre le discours oral et le texte écrit.

L'interprétation, ainsi définie, sert la compréhension. Qu'est-ce que *comprendre* ? C'est, dirons-nous, recevoir le sens défini par la parole d'autrui. Le sens précède objectivement sa saisie, et sa réception est un *acte* : le sens est pensé deux fois. Nous comprenons quand nous voyons à la fois par les yeux d'autrui et par les nôtres propres, quand nous intégrons à notre pensée ce qu'il a le premier conçu. Car l'interprète n'est pas le producteur, encore moins le créateur, du sens. Il est incorrect de réduire la compréhension en général à la compréhension de soi comme décision pure, opposée à toute explication causale, ou comme *Bildung* et appropriation de l'affirmation originaire. Je comprends la Parole du Seigneur (c'est la compréhension de cette Parole qui finalement nous importe)

— non quand je me décide en face de possibilités d'existence que j'avais déjà analysées et que le texte me représente ;

— non quand je me laisse nourrir par les symboles retravaillés par la culture, ou éveiller à une imagination nouvelle par des figuratifs ;

mais quand le jugement du Maître s'assure la domination de mon esprit et réforme ce que je pensais, quand je *confesse* la vérité de son dire : Amen ! Oui, Seigneur ! Le psalmiste reflète cette compréhension dans le verset cher à saint Augustin : « Dans ta lumière, nous voyons la lumière » (Ps. 36. 10), et la louange du Fils nous offre le paradigme suprême : « Exomologoumai soi, Pater » (Mt. 11. 25).

Voir avec ses propres yeux en même temps qu'avec les yeux d'autrui : la pleine intelligence d'une parole inclut une estimation de sa valeur et une opinion sur sa formation. Il en résulte qu'on peut distinguer deux « moments » indissolublement unis dans la réalité : celui de la « lecture » (c'est-à-dire « cueillette ») selon que la pensée d'autrui pénètre en nous, et celui de la « reprise » selon que je la pense et apprécie, moment de décision. Quand les vues en cause s'éloignent l'une de l'autre, la reprise se donne de plus en plus l'allure d'un discours indépendant. La compréhension *juste,* dans la vérité, n'exige pas seulement que

[237] Quand les deux situations sont éloignées, l'interprétation se déploie entre deux pôles : le pôle *exégétique* (si on veut) d'une expression du sens référé au contexte historique de l'auteur, et le pôle *herméneutique* (si on veut) d'une expression du même sens référé au contexte historique de celui qui doit comprendre.

l'interprétation soit fidèle, mais que la pensée qui intègre le sens proposé soit elle-même dans la vérité.

Si la Parole de Dieu me touche, le heurt est inévitable, avec ma vision truquée des choses. La pré-compréhension, en effet, par l'effet du péché sur le cœur, est pré-mécompréhension[238]. Ou je prétends retenir la vérité dans la prison de mon injustice, je persévère dans ma folie et ne comprends pas vraiment, ou la Parole, marteau jérémien qui brise le roc, fait éclater le vieux motif de ma pensée et me libère par la sagesse de Dieu. La compréhension est *repentance !*

La puissance de la Parole, c'est alors, identiquement, la puissance de l'Esprit qui accompagne la Parole. C'est son illumination qui triomphe, par et avec la Parole, de mon aveuglement. Mais le rôle de l'Esprit de la compréhension ne s'arrête pas là. Comme arrhes ou prémices, il fait connaître la réalité *nouvelle* qu'annoncent les textes, le *référent*. Sans lui, l'homme naturel peut manipuler les signes : il ignore ce qu'ils désignent et le livre demeure pour lui « scellé » alors même qu'il croit comprendre. C'est ici la parcelle de vérité qu'entrevoit l'interprétation moderne du « cercle herméneutique », aussi reprise par Ricœur : le cercle de l'événement proclamé et de l'existence du sujet (la mort et la résurrection du Christ, la « mort » et la « résurrection » du croyant) ; nous devons rejeter l'idée du cercle, avec sa symétrie ; nous devons respecter l'entière objectivité de l'Evénement sans le confondre avec l'appropriation de ses effets ; mais nous pouvons affirmer que l'implication existentielle dans la réalité du salut, grâce à l'Esprit, ne se sépare pas de la compréhension.

L'activité du Saint-Esprit ne rend pas superflue la méthode en interprétation. Au contraire : il nous relève pour la responsabilité ; c'est par la discipline d'un travail qu'il veut nous faire progresser chaque jour dans la compréhension, c'est-à-dire dans la repentance et la confession.

Voici le chemin

Les Réformateurs ont formulé le principe normatif qui doit guider l'interprétation et engendrer les méthodes : *Scriptura semetipsam interpretans*. On ne peut dire autrement quand l'œil s'est ouvert sur la Seigneurie du Dieu de la Bible et la corruption de l'intelligence naturelle.

Mais les Réformateurs n'ont guère expliqué comment l'Ecriture s'interprète elle-même. Si c'est par le contenu

[238] Nous rejoignons une thèse de Schleiermacher : le *Missverstehen* précède le *Verstehen* (cité par Ricœur, *Les incidences*, p. 23 ; *Exegesis*, p. 182).

de certains enseignements, par quelle interprétation y accéder ? Nous sommes au rouet. Une herméneutique rigoureuse doit procéder, croyons-nous, en se guidant par l'auto-interprétation du texte. Ricœur parle bien d'une *Selbstdarstellung* de la « chose » du texte [239], mais on ne l'atteint que par le texte et son interprétation. Nous pensons à l'auto-présentation du texte lui-même (ou sa présentation par l'auteur). A l'émetteur du message, l'initiative ! Il se saisit du langage, il choisit codes et sous-codes, adopte ou adapte un genre littéraire, fournit des indices sur la fonction et le caractère de son discours, inséparables d'une situation concrète [240]. C'est cela qui, tout en premier, *touche* le destinataire et règle l'interprétation ; même blanchi par la poussière des bibliothèques, le message se présente au lecteur. Quant à la Parole de Dieu, son autorité souveraine fait de ce principe l'unique norme de l'herméneutique scripturaire.

Pour développer les conséquences, il faudrait une autre étude ; l'auto-présentation de la Parole scripturaire est double : *même* et *autre* que les paroles courantes. Elle est *commune* par le langage (koinê !), ainsi que l'exige la communication. Elle est *unique* par l'auteur (« la bouche de l'Eternel ») et par la vérité du message. En se présentant sous une face commune, l'Ecriture nous commande d'user dans son interprétation des règles habituelles : Dieu nous commande de l'écouter comme un homme. Nulle exclusive : la philologie, l'histoire, l'analyse structurale correspondent aux aspects de la Parole étudiée, purgées de l'influence des motifs apostats. Mais la *singularité* absolue de l'Ecriture — c'est le Seigneur qui parle, au moyen d'hommes dont il restaure miraculeusement le pouvoir de dire la vérité — entraîne une singularité correspondante de l'herméneutique « sacrée ». Elle exige le degré absolu de la sympathie toujours souhaitable chez un interprète ; jamais l'interprète ne dressera contre elle son jugement. En se gardant d'harmonisations forcées, il se confiera en l'harmonie des Ecritures. Il se mettra à l'école de la Bible quand elle offre des exemples d'interprétation, quand Zacharie distille « la quintessence des prophètes », et les apôtres pratiquent le *midrash pesher* chrétien. Il interprétera selon « l'analogie de la foi ».

* * *

[239] *Exegesis,* p. 226.

[240] Ricœur vient assez près de notre suggestion quand il écrit : « l'interprétation est dans le texte lui-même comme un travail du texte sur lui-même », in « Problèmes actuels... », *CPED,* p. 69. Mais nous disons : travail de l'*auteur,* pour l'expression, et qui détermine l'interprétation.

Dans l'œuvre de Bultmann, dans l'œuvre de Ricœur, la méthode, les résultats et le motif fondamental se révèlent étroitement solidaires. Nous prévoyons que le lecteur trouvera une pareille homogénéité dans nos propositions — et pensera peut-être à l'influence de l'*autre* protestant français étudié dans la collection Seghers...

Naïveté (première) ? Peut-être. Nous ne cherchons que la saveur du pain, non l'excitation des épices ni le scintillement des liqueurs.

Ce n'est pas en tout cas la naïveté naturelle, cette rouée qui aime les mythes sophistiqués et que démange l'envie d'entendre des choses agréables.

Timidement, nous osons espérer que la naïveté de notre herméneutique soit un autre nom de la simplicité de la foi, de la crainte du SEIGNEUR.

De Josué à Salomon

par K.A. Kitchen,
Professeur à l'Université de Liverpool

Cette étude poursuit l'évaluation générale des livres de l'Ancien Testament examinés dans le contexte objectif du Proche-Orient ancien où ils ont été écrits. Elle se limite nécessairement, de même que les articles précédents [1], aux grandes lignes du sujet traité. Les six articles de M. Kitchen traiteront de tout l'Ancien Testament et devront être appréciés dans leur ensemble.

La conquête et l'installation

1. Le plan du livre de Josué

L'essentiel de *Josué* est un récit direct (1-11 ; 22-24) auquel s'ajoutent une liste de rois vaincus (12) et surtout un compte rendu de la répartition territoriale entre les tribus (13-19), avec le nom des villes de refuge et des villes attribuées aux prêtres et aux Lévites (20-21). Le livre n'offre aucun cadre général et formel. Il se présente sous l'aspect d'une narration, dans laquelle s'insèrent des listes.

2. La formation et le rôle du livre de Josué

a) *La formation :* i) à première vue, les récits contiennent fort peu de données datant sans équivoque d'une époque postérieure à la mort des « anciens qui vécurent encore après Josué » (Jos. 24. 31 ; Jg. 2. 7 ; cf. 10) [2]. Il apparaît donc normal de supposer que l'auteur anonyme

[1] Cf. *HOKHMA,* No 1/1976, pp. 16-37 ; *HOKHMA,* No 2/1976, pp. 45-66.

[2] Cf. paragraphe 2, iii-iv, l'étude de deux éléments plus tardifs.

de *Josué* [3] utilisa directement des annales et des listes écrites *ou* orales, ou bien écrites *et* orales. A ce sujet intervient la preuve de l'existence de documents écrits : Josué et ses collaborateurs (le fait est noté dans le livre) utilisent eux-mêmes l'écriture. Sur l'autel élevé au mont Ebal, Josué inscrit le texte de l'alliance alors récemment renouvelée (Jos. 8. 30-32 ; cf. Dt. 27. 1-8). Plus tard, pour délimiter les terres à répartir entre les tribus, Josué ordonne à sept hommes de parcourir le pays et de « l'écrire » [4] en sept parts (Jos. 18. 4, 6, 8, 9), ce qu'ils font dans un « livre », ou mieux, « par écrit », *spr* [5]. On peut considérer que ces écrits sont à la base du contenu de Jos. 18 et 19. Enfin, avant sa mort, Josué renouvela l'alliance, transmettant les commandements à Israël (Jos. 24, v. 25 en particulier) et il « écrivit ces mots » dans le livre de la Loi de Dieu [6]. Ainsi, le livre de Josué peut (au plus tôt) avoir été composé à partir de documents originels (et de souvenirs personnels du peuple ?) environ vingt ans après la mort de Josué, lorsque les anciens lui ayant survécu passèrent de vie à trépas.

ii) Néanmoins, il ne saurait être question d'accepter une esquisse chronologique aussi « maximale » avant d'avoir tout d'abord analysé dans le livre les traces de l'auteur et des indications possibles d'une date postérieure. L'auteur de *Josué* donne très peu de détails sur sa propre position par rapport aux événements relatés ; sa principale indication est l'expression « jusqu'à ce jour » [7]. Elle s'applique à des repères de l'époque de l'auteur qui lui servent de rappel des hauts faits de Josué : c'est le cas pour Guilgal (5. 9), pour Akor (7. 26), pour Aï (8. 28-29) et pour Maqqéda (10. 27). Selon Alt et Noth en particulier, l'expression « jusqu'à ce jour » classe les récits qu'elle accompa-

[3] Il peut avoir été lui-même témoin oculaire d'événements auxquels il a assisté dans sa jeunesse et qu'il relate à la fin de ses jours. Je laisse de côté — sans la moindre excuse — l'analyse de *Josué, Juges* et *Samuel* selon les méthodes de la critique littéraire classique : elle repose sur les mêmes « critères » erronés que ceux qu'on utilise en général pour étudier le *Pentateuque ;* ses conclusions ont à plusieurs reprises été réfutées sur la base des données tant internes qu'externes ; sur ce dernier point en particulier, cf. *AO/OT,* pp. 112-146, et Kitchen, *Pentateuchal Criticism and Interpretation* (TSF, 1965), avec références.

[4] Le terme hébreu est *katab,* c'est-à-dire « écrire », accompagné du complément d'objet direct.

[5] Pour *spr,* cf. *HOKHMA* No 1/1976, p. 36 et n. 59 ainsi que No 2/1976, p. 51 et n. 6.

[6] C.-à-d. probablement à la fin d'un rouleau du (proto-) *Deutéronome.*

[7] Sauf dans Josué 22. 3, 16 et 23. 8, 9 où cette expression apparaît dans les discours de Josué et d'autres membres du peuple.

gne dans la catégorie des « étiologies », c'est-à-dire de légendes inventées pour « expliquer » l'existence de certains traits contemporains ; en conséquence de quoi une bonne partie de l'histoire de Josué pourrait être considérée comme pure fiction. Mais hélas pour Alt et Noth, il est possible de *prouver* la nullité de cette théorie des origines en l'appliquant — comme l'a si bien fait Bright [8] — à des faits vérifiables de différentes époques de l'histoire. Leur théorie doit donc être rejetée. Remarquons en outre que la plupart des cas accompagnés de l'expression « jusqu'à ce jour » ne comportent *pas* de signes susceptibles de recevoir pareille « explication ». Ainsi, les pierres de Josué, à jamais hors de vue dans le lit du Jourdain (4. 9), ne nécessitent aucune « étiologie ». Rahab de Jéricho habite en Israël « jusqu'à ce jour » (6. 25) mais non comme un monolithe silencieux, vêtu comme dans les contes de fées [9] ! Et le même type d'objection s'applique aux Gabaonites (9. 27), aux héritiers de Caleb (14. 14) et surtout au groupe des nations cananéennes non expulsées (13. 13 ; 15. 63 ; 16. 10), « mémorial » de l'échec très réel (et non imaginaire) d'Israël.

iii) On a cru voir deux indications possibles d'une date plus tardive dans une référence au « livre de Yashar » (10. 13) et dans le fait que certaines localités nommées dans les listes n'ont été fondée que longtemps après l'époque de Josué. « Yashar » ne nous est autrement connu que par 2 Samuel 1. 18 [10]. Il contenait donc au minimum une réfé-

[8] Cf. J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (SCM Press, 1956), pp. 91-100 ; cf. également le scepticisme de Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (Magnes Press, Jérusalem, 1953), pp. 70-74.

[9] A moins que l'on ne considère cette référence comme s'appliquant aux descendants de Rahab, le verset indiqué suggère que le temps écoulé entre la chute de Jéricho et la composition des éléments de base du livre de Josué correspond à la durée de vie d'une femme, ce qui favorise l'idée d'une date de composition très proche des événements relatés. Au sujet de Rahab, cf. aussi Y. Kaufmann, *op. cit.*, pp. 73-74.

[10] Mot à mot, les versets 17-18 se traduisent ainsi : « David se lamenta (avec) cette complainte sur Saül et sur son fils Jonathan. Et il dit (c.-à-d. il ordonna) d'enseigner aux fils de Juda « l'Arc » — voici, ce qui est écrit [ou : (il est) écrit] dans le livre de Yashar (le juste) »; puis, vient aussitôt après la complainte. « L'Arc » n'est probablement rien de plus qu'un titre bref par lequel on désignait cette complainte à l'époque de David, par suite de l'allusion à « l'arc de Jonathan » au verset 22, à la fois centre et sommet de la complainte. Je ne partage pas le point de vue de Harrison — *Introduction to the Old Testament* (Tyndale Press, 1970), p. 670 — qui m'apparaît plus ingénieux que convaincant : l'existence de chants d'entraînement des archers reste à prouver, qu'il s'agisse de temps héroïques ou non ; néanmoins, avec Harrison, il est certainement possible de rejeter comme secondaire et fausse la soi-

rence poétique au soleil et à la lune d'Ayyalôn *(Josué)* d'une part, et la complainte de David sur Saül et Jonathan, d'autre part. Si la première composition du « livre de Yashar » remonte à l'époque de la monarchie, l'auteur de *Josué* ne pouvait évidemment pas le citer auparavant — sauf si la mention de Josué 10. 13 n'est qu'une glose additive. Toutefois, il semble possible que *Yashar* ait simplement été un recueil de poèmes épiques, commencé avec le nomadisme ou la conquête et enrichi de pièces nouvelles au moins jusqu'au temps de la monarchie unie. Mais *Yashar* demeure si peu connu qu'il ne peut servir de façon décisive pour déterminer la date du livre de Josué.

iv) La question géographique est plus importante, notamment la suggestion d'une datation archéologique des villes appartenant à la section « désert » de la liste des villes de Juda (Jos. 15. 61-62, cf. la frontière 15. 6-7). A la suite d'une étude et de premières fouilles, Cross, Wright et Milik ont identifié la « vallée de Akor » (15. 7) avec le Buqe'ah moderne, au sud-est de Jérusalem, et identifié dans la même région trois sites de l'âge du Fer II (du IXe ou VIIe s. av. J.-C.) avec des lieux nommés dans *Josué* [11] ; ces derniers témoigneraient de travaux exécutés par Josaphat (2 Ch. 17. 12) et peut-être par Ozias (2 Ch. 26. 10). Cross, Wright et Milik estiment que, d'après ces documents archéologiques, c'est du temps du règne de Josaphat (env. 860 av. J.-C.) que datent les listes des villes de Juda. Si ces éléments d'identification présentent en effet un certain attrait, les déductions qu'en tirent Cross, Wright et Milik apparaissent par contre beaucoup trop générales lorsqu'on considère leur base limitée [12] ; notons qu'il s'agit seulement de cinq ou six emplacements sur un total de cent dix noms indiqués dans Josué 15. En outre, la véritable histoire de ces listes est sans doute bien plus simple que ne l'imagine quelqu'un comme Noth, ou même Cross et Wright. Ainsi, on peut suggérer le relevé initial fait par les hommes de Josué (Jos. 18. 2-9 ; cf. auparavant Nb. 13) qui auraient dressé une liste des différentes parties de

disant référence à Yashar mentionnée dans la version LXX de 1 Rois 8. 53.

[11] Cf. F.M. Cross, *BA* 19 (1956), pp. 12-17, à la suite de Cross et Milik, *BASOR* 142 (1956), pp. 5-17. Cf. aussi Cross et Wright, *Journ. Bibl. Lit.* 75 (1956), pp. 223-226 ; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (Burns et Oates, 1967), pp. 302-304 et carte 26 ; au sujet d'Akor, cf. M. Noth, *Zeitschrift d. Deutschen Palästina-Vereins* 71 (1955), pp. 42-55, en particulier 50, 52-55.

[12] Le partage en douze parties des territoires de Juda pourrait remonter à n'importe quelle date, y compris à celle de la conquête elle-même ; cette répartition reposerait (par ex.) sur des regroupements d'anciens « cités-royaumes » cananéens.

Canaan en fonction : a) des frontières « naturelles » et b) des sites existant à l'intérieur de chacune de ces zones. Par la suite, l'auteur de *Josué* aurait puisé dans ces documents pour décrire (de façon sélective) un tracé des frontières et des régions très proche de celui que l'on trouve maintenant dans Josué 13 à 21 [13]. Plus tard, quelques noms à peine auraient exceptionnellement été rajoutés dans le cadre existant des frontières et des régions ; ainsi s'expliquerait le cas des emplacements dans le « désert » de *Josué* 15. 61-62, si les découvertes de Cross et Milik s'avèrent exactes [14]. En conclusion, on peut considérer que l'essentiel du livre de Josué remonte au commencement de l'époque des Juges [15], avec peut-être quelques ajouts limités durant le IXe s. av. J.-C. au moins.

b) *Le rôle du livre de Josué.* Les récits de *Josué* ne cessent d'insister sur l'importance d'une obéissance fidèle à Dieu pour que s'accomplisse avec succès son dessein pour Israël. Dans 1. 7 ss., par exemple, Josué doit observer le « livre de la Loi » ; le chapitre 5 marque également, à travers les circonstances dans lesquelles se déroule la circoncision, la nécessité d'une soumission à Dieu. Au chapitre 7, l'échec devant Aï provient de la désobéissance d'Akân, tandis que la mésalliance contractée avec Gabaon découle de ce que les enfants d'Israël n'ont pas tout d'abord consulté Dieu (9. 14). Le peuple exécute les prescriptions mosaïques sur le mont Ebal (8. 30)ss.) et lors de l'attribution de villes de refuge et de villes lévitiques (20-21). Les tribus de la rive est du Jourdain se recommandent par leur fidélité (22. 1-6) quoique l'élévation de leur autel commence par donner lieu à une interprétation contraire (22. 16 ss.). Enfin, Josué, devenu vieux, enjoint le peuple et ses responsables d'obéir à l'alliance par suite de la fidélité que Dieu leur a témoignée (23-24). Durant les jours de « flottement » consécutifs à la mort de Josué et des anciens qui « connaissaient toute l'œuvre que le

[13] C'est au sujet de Juda que figure la description la plus détaillée du lot échu en partage : le fait reflète peut-être l'appartenance tribale de l'auteur de *Josué,* ou, par exemple, résulte simplement de ce que les autres tribus n'avaient pas encore occupé l'ensemble des territoires lorsque l'auteur de *Josué* écrivit ce livre.

[14] Il faut parfois aussi compter avec d'autres possibilités : un nom désigne (par ex.) un site à la fin de l'âge du Bronze, mais un changement survient à l'âge du Fer, qui déplace le site et le nom vers un autre lieu proche du premier (cf. Aharoni, *op. cit.,* pp. 112-113).

[15] A l'argument que représente Rahab (n. 9, ci-dessus) s'ajoute le fait que la migration partielle des Danites vers le nord — mentionnée dans Jos. 19. 47 et davantage encore dans Jg. 18 — remonte à une période très proche de la « conquête » initiale puisque le lévite (18. 30) est petit-fils de Moïse.

Seigneur avait faite pour Israël » (24. 31 b ; Jg. 2. 7), le livre de Josué dut rappeler avec éloquence et à-propos les bénédictions d'un passé de soumission et d'unité (ainsi que le châtiment des infidélités) ; son rôle était aussi de convaincre Israël de la nécessité d'une unité d'action et surtout d'une incessante obéissance à son divin Seigneur afin d'entrer pleinement dans l'héritage promis.

3. Le plan du livre des Juges

A l'opposé de *Josué* — simple narration, directe et accompagnée de listes, sans cadre formel particulier — les *Juges* présentent, comme toile de fond des principaux récits, un cadre et une formulation très caractéristiques.

i) *Israël après Josué :* les tentatives et les échecs (1. 1 - 3. 6).

ii) *Les époques de décadence et les libérateurs* (3. 7 -16. 31)

I)	Otniel	IV)	Gédéon, et d'autres
II)	Ehoud et Shamgar	V)	Jephté, et d'autres
III)	Débora et Baraq	VI)	Samson

iii) *Israël sans roi* (17-21).

Le plan indiqué ci-dessus fait apparaître les trois parties fondamentales de la composition du livre des Juges. La première est une introduction ; elle sert de transition entre Josué et les Juges et elle met en place, en termes généraux, le schéma : désobéissance, oppression, repentance et délivrance. La deuxième partie contient six grandes sections (de longueur variable) qui, par les exemples décrits, suivent le schéma historico-théologique (I-VI) ; il s'y ajoute également d'autres données. La troisième partie — ou pièce finale — comporte deux récits montrant l'état lamentable de la vie en Israël peu après Josué et avant la royauté.

4. La formation et le rôle du livre des Juges

La première et la dernière parties de l'ouvrage ainsi analysé le mettent en relation avec *Josué* et avec l'époque qui suit. Juges 1. 10-15 (cf. 20) est pratiquement identique à Josué 15. 14-19 et fait allusion aux mêmes événements (mais en parlant de Caleb, au lieu de la mention plus générale de « Juda »). Les exploits de Caleb et d'Otniel se déroulent durant la vie de Josué. Par contre l'expression « après la mort de Josué » (Jg. 1. 1) place les hauts faits de Juda et de Siméon — dans Juges 1. 1-9 [16] — à une date ultérieure. Quant aux brèves données

[16] Jg. 1. 10-15 serait alors une rétrospective des premiers efforts

relatives à d'autres tribus (1. 21-36), elles sont, à strictement parler, sans date et peuvent se rapporter à des événements postérieurs au temps de Josué. Dans Juges 2. 1 à 3. 6 — où la chute dans l'infidélité contraste avec Josué 2. 6-10 — se développe le schéma des défaites répétées d'Israël devant le défi que représente Canaan. Les deux récits (17-21) de la fin du livre remontent, de par leur contenu, aux premiers temps de la période des Juges : la migration danite est contemporaine d'un petit-fils de Moïse (18. 30) et, lors de l'incident avec Benjamin, le grand-prêtre qui officie est Pinhas, petit-fils d'Aaron (20. 28).

On remarquera toutefois dans les derniers chapitres (17-21) les références discrètes et cependant insistantes (à quatre reprises) qui apparaissent soudain : « En ces jours-là, il n'y avait pas de roi en Israël » (17. 6 ; 18. 1 ; 19. 1 ; 21. 25), avec, par deux fois : « chacun faisait ce qui lui plaisait » (17. 6 ; 21. 25). La seconde de ces formules se rapporte aux tristes mœurs d'Israël telles que les décrivent les chapitres 17 à 21 ; la première implique que, sous un roi juste, les faits décrits ne se seraient pas produits. Le poids de ces éléments intervient dans la détermination de la date autant que du but du livre des Juges. Les quatre références à la royauté évoquent une date postérieure à l'instauration de la royauté ; mais à cette date, la royauté était encore considérée comme un très réel moyen de ramener Israël vers des voies plus proches de la volonté de Dieu pour la vie du peuple. Le règne de Saül ne correspond guère à ces données [17], non plus que la dernière partie de celui de Salomon (1 R. 11) ; et quant à la monarchie divisée, avec ses périodes de décadence répétées sur les plans de la foi et de la vie pratique, elle en demeure plus éloignée encore. Un point de vue comme celui énoncé plus haut ne semble vraisemblablement remonter qu'au temps du règne de David, ou du début du règne de Salomon. Pour préciser davantage, on pourrait suggérer les premiers jours de la royauté davidique, alors que s'était déjà manifesté — sous Saül — le noble caractère de David et que son accession au trône paraissait pleine de promesses. L'élaboration du livre des Juges se situerait donc dans les premières années de la royauté de David [18], peut-être

de Juda ajoutée aux versets 1-9 ; les versets 16-19 en feraient-ils également partie ?

[17] Comme en témoignent l'opposition initiale de Samuel à la royauté (1 S. 8), et l'échec progressif de Saül (1 S. 13. 13 ss. ; 15. 17 ss. ; 16. 1 ss. ; 22. 17-22 ; 28. 6-20 ; 31).

[18] Sur l'ensemble du livre, la seule indication possible d'une date plus tardive est l'allusion de Jg. 18. 30 aux lévites qui servirent

même durant la décennie précédant sa prise de Jérusalem [19].

Le livre des Juges devait alors servir à enseigner à Israël — à partir des échecs de son histoire [20] — la nécessité d'une obéissance et d'une unité déjà enseignées dans le livre de Josué mais pas observées par Israël. Le livre des Juges illustrait ainsi abondamment les méfaits de la désobéissance et de la division. En l'absence d'un roi — instrument de la souveraine justice de Dieu — le peuple avait agi comme il lui plaisait et sombré très bas moralement ; un monarque obéissant, juste et puissant pouvait donc devenir l'agent essentiel d'un renouvellement de la soumission du peuple d'Israël au Dieu de l'alliance et du relèvement de sa manière de vivre, en accord avec cette alliance.

5. Les autres livres précédant la royauté

a) *Le livre de Ruth* retrace, avec pittoresque et naturel, la destinée d'une famille vivant sous les Juges ; l'histoire se termine par la naissance du grand-père de David (1. 1

Dan « jusqu'à l'époque de la déportation du pays » (le nord du territoire de Dan). Ici, Dan, en tant que partie d'Israël, serait tombée au pouvoir de l'Assyrie en 722 av. J.-C., au plus tard. Mais auparavant, Tiglath-Piléser III s'était emparé de la région en 733 av. J.-C. (cf. l'attaque mentionnée dans 2 R. 15. 29 ; Avel-Beth-Maaka appartient au nord du territoire de Dan), cf. Y. Aharoni et M. Avi-Yonah, *MacMillan Bible Atlas,* 1968, p. 95 et cartes 147-148. Et plus tôt encore, la partie nord de Dan fut conquise par Ben-Hadad I de Aram-Damas (1 R. 15. 20 ; 2 Chr. 16. 4), en 890 av. J.-C. Chacune de ces dates pourrait correspondre à celle de la déportation mentionnée au verset 18. 30, considérée comme une glose tardive insérée dans le texte à la suite de l'une de ces invasions. Cependant, A.E. Cundall, *Judges* (Tyndale Press, 1968), p. 192, fait observer que ce verset se situe dans le contexte du verset 31 d'après lequel l'idole de Mika demeura dans le nord de Dan « aussi longtemps que subsista la maison de Dieu à Silo » — c.-à-d. non pas jusqu'à l'époque de quelque incursion sous la royauté divisée, mais seulement jusqu'au moment de la destruction de Silo par les Philistins (cf. Ps. 78. 60 ; Jér. 7. 12, 14 ; 26. 6), à la suite de la prise de l'arche (1 S. 4), peut-être vers 1070 (?) av. J.-C. (ma date). Par ailleurs, David n'aurait sans doute pas toléré à son époque le maintien d'un pareil culte au nord du territoire danite (Cundall, *loc. cit.*). Si c'est le cas, Jg. 18. 30 ne remonte évidemment pas à une date postérieure à celle du reste du livre.

[19] Ceci, à la lumière de Jg. 1. 21, qui mentionne l'échec des Benjamites à propos de l'expulsion des Jébusites hors de Jérusalem (les Jébusites habitèrent à Jérusalem, parmi les Benjamites « jusqu'à ce jour »). Néanmoins, comme le remarque Cundall, p. 58, les Jébusites y demeurèrent sous David (2 S. 24. 16), si bien que 1. 21 ne constitue pas un critère de datation sûr — à moins qu'il ne soit compris dans un sens impliquant une *domination* jébusite.

[20] Echec qui montre le déclin progressif d'Israël au fur et à mesure que s'écoule le temps, cf. J.P.U. Lilley, *TB* 18 (1967), pp. 98-99.

à 4. 17). La généalogie de la fin (4. 18-22) rattache solidement ce récit aux traditions familiales de Juda et de David. Il n'y a pas de raison valable de faire remonter ce petit bijou à une date postérieure au règne de David [21]. Le livre de Ruth offre un aperçu des origines familiales de David et témoigne de l'action de Dieu au sein de son peuple dans la vie quotidienne.

b) *Le livre de Samuel* embrasse la fin de l'époque des Juges, avec Samuel lui-même (1-8), la royauté de Saül (1 S. 8-31) et le règne de David (2 S.). De même que *Josué, Samuel* consiste en narration directe, sans cadre formel comme celui des *Juges* ou des *Rois*. Au plus tôt *Samuel* pourrait dater des dernières années de David ou (mieux encore) du début de la royauté de Salomon. Ses sources furent probablement les écrits de Samuel, de Nathan et de Gad (1 Ch. 29. 29), divers rapports de cour et des renseignements obtenus personnellement par l'auteur anonyme de *Samuel* [22]. Ce livre visait probablement à montrer, tout d'abord, l'échec de l'ancien « ordre des Juges », puis de la royauté de Saül — dans son auto-suffisance — avant de présenter David, avec ses points forts et ses points faibles, comme le souverain selon le cœur de Dieu. Il est possible que *Samuel* ait rempli un double rôle dynastique à l'égard du jeune Salomon [23] : i) par le soutien immédiat qu'il apportait à la légitimité de son règne, en tant que fils promis de David, et ii) par la véritable valeur prophétique qu'il prenait en exposant les normes (à la fois positives et négatives) d'après lesquelles devait gouverner le nouveau souverain. [24]

c) *Les autres documents :* jusqu'à la royauté, divers documents se sont bien sûr accumulés. Les uns — comme les généalogies de 1 Chroniques 1 à 10 et les traditions qui s'y rattachent — ont en définitive trouvé place dans les écrits canoniques actuels. Les autres — comme le « livre de Yashar » ou du « Juste », cf. ci-dessus — sont tombés dans l'oubli, et à peine en connaît-on encore aujourd'hui l'existence passée.

[21] Au sujet de Ruth, cf. L. Morris, *Ruth* (lié à Cundall, *Judges*, Tyndale Press, 1968), surtout pp. 229-242 sur la date et le but de l'ouvrage.

[22] Il s'agissait peut-être d'un prophète, comme Natan et Gad.

[23] Tel est le point de vue (par ex.) de R.N. Whybray, *The Succession Narrative* (SCM Press, 1968), pp. 50-55 ; ses doutes au sujet de l'historicité intégrale du texte (pp. 15-19) ne reposent — et encore, très faiblement — que sur le prétendu secret absolu de diverses conversations ; le respect du « secret » n'offrait pas davantage de garantie alors que maintenant. Cf. aussi mon bref compte rendu dans *The Churchman* 83 (1969), pp. 71-72.

[24] Cf. *NPOT*, pp. 11-12.

6. Le contexte proche-oriental

a) *La conquête:* Les récits de *Josué* indiquent une succession de campagnes rapides qui mettent temporairement hors de combat toute une série de « cités-royaumes » cananéens : au centre-est (Jéricho et Aï) au sud et au nord du pays. Ces batailles ouvrent la voie à une occupation en profondeur (entreprise fort différente) qui aurait dû s'opérer en totalité à la suite des « conquêtes initiales »[25]. Elle débute en partie sous Josué — et les anciens de son époque — mais après lui et ses successeurs, « le reste du pays dont il faut encore prendre possession est considérable » (Jos. 13. 1-6 ; cf. Jg. 3. 1-5), comme l'atteste Juges 1. Ce fait élimine la théorie surannée qui supposait l'existence d'une contradiction entre une prétendue conquête « générale » par Josué (non historique) et une lente pénétration des tribus (Jg. 1 ; historique)[26]. Plusieurs sites témoignent de destructions intervenues à la fin du XIIIe s. av. J.-C.[27] : Hazor (Tell el-Quedah), Debir (sans doute Tell Beit Mirsim), Lachish (Tell el-Duweir), Beitin (Bethel ?)[28], etc... Si certaines couches prouvent la réalité de destructions peut-être attribuables à des agents différents (les Philistins à Lachish, par exemple), les Israélites demeurent la seule cause principale et évidente d'autres dégradations (à Hazor, par exemple). Il est des sites où la couche inférieure de la culture qui remplaça, en Canaan, celle de la fin de l'Age du bronze semble refléter la présence de nouveaux arrivants : les Hébreux[29].

On a beaucoup spéculé sur les soi-disant développements littéraires relatifs aux listes de lieux nommés dans Josué 13-19. Mais on a prêté fort peu d'attention aux matériaux

[25] Vaincre simplement des rois (Jos. 12) et leurs meilleurs guerriers n'est pas la même chose que de prendre possession des terres (pour les cultiver et y élever des troupeaux) et des « villes ».

[26] Théorie répandue par G.F. Moore et d'autres ; pour une autre conception, cf. G.E. Wright, *JNES* 5 (1946), pp. 105-114, qui s'appuie aussi sur des données archéologiques.

[27] Pour plus de détails et davantage de références, cf. Kitchen, *AO/OT,* pp. 61-69, y compris à propos de Jéricho et d'Aï (cf. *NBD,* pp. 215-216, 612-613) ; au sujet des sites particuliers, cf. *NBD passim,* et le tableau pp. 72 ss.

[28] Identification classique, à présent mise en doute, pour des raisons géographiques, par D. Livingstone, *Westminster Theol. Journal* 33 (1970), pp. 20-44. Tout changement de ce genre dans la localisation de Bethel affecte automatiquement celle d'Aï. Des doutes quant à Et-Tell en tant que site d'Aï ont déjà été exprimés dans *AO/OT,* pp. 63 s., en particulier du fait que l'histoire de l'occupation de ce lieu correspond davantage à l'histoire connue de Beth-Aven (cf. J. Grintz, *Biblica* 42 (1961), pp. 201-216).

[29] Comme l'a depuis longtemps suggéré G.E. Wright, *Journ. Bibl. Lit.* 60 (1941), pp. 30-33 ; pour d'autres références, cf. *AO/OT,* p. 68, n. 45.

se rapportant au contexte de leur élaboration. Pourtant, le Proche-Orient biblique offre de nombreuses attestations — et non des moindres pour les XIVe et XIIIe s. — à la fois de descriptions de frontières et de listes de villes. Et comme c'est le cas dans *Josué,* celles-ci ne se limitent pas à de simples énumérations de noms ; elles peuvent également contenir une variété de phrases à caractères géographiques ; beaucoup de manuscrits présentent des variations mineures, ce qui se retrouve à nouveau dans *Josué.* D'autres documents attestent encore l'existence de listes de villes, avec de longues énumérations d'emplacements [30]. On retrouve des listes de cités — provenant d'Ugarit, en Syrie du Nord [31] — comparables aux listes de villes réservées aux prêtres et aux Lévites (Jos. 21). Et des archives de la même époque révèlent l'existence de villages et de territoires, etc... attribués aux temples et à leurs prêtres [32].

b) *Autre arrière-plan :* L'emploi d'espions et d'hommes envoyés en éclaireurs (Jos. 2. 1 ss. ; 18. 4 ss. ; cf. Nb. 13) est déjà connu au Proche-Orient à une époque aussi reculée que celle des patriarches [33], et le XIIIe s. av. J.-C. [34] considère comme tout aussi ancienne la tactique de l'embuscade (Jos. 8 ; Jg. 20) [35]. Il se peut que Rahab de Jéricho ait tenu une auberge plutôt qu'elle n'ait vécu de prostitution [36]. Les cinquante sicles d'or, les deux cents sicles d'argent et la somptueuse cape babylonienne suffirent pour tenter fatalement Akân (Jos. 7. 21) ; mais le tout restait un trésor modeste en vérité à côté, par exemple, de la dot — composée de plus de mille sept cents sicles d'or, de

[30] Il en est ainsi à Ugarit ; cf. M.E.J. Richardson, *TB* 20 (1969), pp. 97-100, pour un aperçu solide et concis des données essentielles ; au sujet des frontières d'Ugarit, cf. *PRU,* IV, pp. 10 ss. Un traité cilicien-hittite témoigne de l'existence de phénomènes frontaliers analogues, cf. A. Goetze, *Kizzuwatna* (Yale U.P., New Haven, 1940), pp. 48 ss. En ce qui concerne un traité égyptien relatif à des routes et à des villes en Syro-Palestine au XIIIe s. av. J.-C. (Papyrus Anastasi I, 18. 3 - 28. 1), cf. Pritchard (éd.), *Anc. Near E. Texts,* pp. 476-478, et carte 45 dans Aharoni et Avi-Yonah, *Macmillan Bible Atlas,* p. 39.

[31] Cf. Virolleaud, *Syria* 21 (1940), pp. 123 ss. (liste établie pour des raisons fiscales).

[32] Ainsi en est-il en territoire hittite, pour le temple d'Iskhara et de ses prêtres, cf. le document traduit par Goetze, *Kizzuwatna,* 1940, pp. 61-67.

[33] Mari, cf. J.M. Sasson, *The Military Establishments at Mari* (Pont. Bibl. Inst. 1969), pp. 39-40 et références.

[34] Cf. les espions hittites battus devant Ramsès II, à la bataille de Quadesh, Sir A.H. Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II* (Oxford, 1960), frontispice.

[35] Cf. Sasson, *op. cit.,* p. 43 (n. 33 ci-dessus) ; la bataille de Quadesh, grande embuscade placée devant Ramsès II.

[36] Cf. D.J. Wiseman, *THB* 14 (1964), pp. 8-11.

mille soixante-dix sicles d'argent, de vêtements d'Hur et d'autres richesses — d'une princesse d'Amor épousant un roi d'Ugarit [37].

En ce qui concerne l'histoire du Proche-Orient, 1200 à 1000 av. J.-C. représente une « période obscure » pour les observateurs modernes, du fait de la disparition de grandes puissances et de l'insuffisance de la documentation [38]. Toutefois, il demeure possible de suivre le développement de la puissance des Philistins, [39] et de constater l'apparition de nouveaux Etats en Syrie du Nord [40]. Du point de vue culturel, Juges 5 éclate comme un hymne de triomphe, au même titre qu'Exode 15 ; il s'agit d'une forme bien connue en Egypte du XVe au XIIe s. av. J.-C. [41]. L'écriture n'est pas absente de l'époque des Juges ; l'Ancien Testament (par ex. Jg. 8. 14) ou la Palestine du XIIe s. (des têtes de flèches portent des inscriptions) [42] en témoignent. D'autres travaux archéologiques permettent de retrouver le contexte de divers incidents des *Juges* [43].

La royauté unie

7. Saül et les débuts de la royauté

a) *L'instauration de la royauté.* 1 Samuel 8 : La conduite corrompue des fils de Samuel amène les anciens d'Israël à exiger de Samuel, pour qui Dieu est le véritable souverain, la désignation d'un roi humain. Dieu l'incite à accepter. En accédant au désir du peuple, Samuel l'avertit du coût de la nouvelle institution (1 S. 8. 10-18). Les spécialistes de l'Ancien Testament ont souvent mal interprété ce passage en le considérant comme l'expression — écrite à

[37] Nougayrol, *PRU*, III, pp. 182 ss.

[38] Ainsi, le mystérieux Koushân-Rishéataïm d'Aram-Naharaïm (Jg. 3. 8-10) peut avoir été un usurpateur dans le royaume connu au Proche-Orient sous le nom de Hanigalbat, vers 1200 av. J.-C., peu avant la destruction finale — par les « peuples de la mer » — de l'ancien ordre politique établi en Syrie.

[39] A ce sujet, cf. T.C. Mitchell, dans D.W. Thomas (éd.) *Archaeology and Old Testament Study* (OUP, 1967), pp. 405-427, et Kitchen dans Wiseman (éd.), *Peoples of the Old Testament* (Oxford University Press).

[40] Sujet largement traité dans *HHAHT*, à paraître.

[41] Références, Kitchen, *Pentateuchal Criticism and Interpretation*, 1965, Lecture III. Sur les débuts de la poésie hébraïque, cf. P.C. Craigie, *TB* 20 (1969), pp. 76-94.

[42] Cf. Milik et Cross, *BASOR* 134 (1955), pp. 5-15, et A.R. Millard, *THB* 11 (1962), p. 4 et n. 3 avec d'autres références.

[43] Par ex. le temple de Baal-Bérith à Sichem, Jg. 9. 4 ; cf. G.E. Wright dans Thomas (éd.), *Archaeology and OT Study*, 1967, pp. 360 ss. et pl. XV.

une date beaucoup plus tardive [44] — d'une vision amère et déformée de la royauté. Mais il n'en est rien. Samuel ne fait qu'indiquer concrètement le prix à payer, à l'époque, sous une royauté humaine. Une comparaison — effectuée point par point depuis longtemps par Mendelsohn [45] — entre 1 Samuel 8 et les annales des royaumes de Alalakh et d'Ugarit en donne la preuve.

b) *Le règne de Saül :* Il semble s'étendre sur une période assez longue [46], puisque Saül est encore jeune homme lorsqu'il devient roi (1 S. 9. 2, 16 ; 10. 1, 23-24) et que, peu après la mort de Saül, son fils cadet Ishbosheth monte sur le trône à l'âge de quarante ans (2 S. 2. 10). Il réside à Guivéa de Saül — probablement au Tell el-Ful — juste au nord de Jérusalem. Des fouilles y ont mis à jour les traces d'un fort [47].

8. David

a) *L'aspect historique :* aussitôt qu'il demeure seul à régner, David s'empare de Jérusalem pour en faire sa capitale (« la cité de David », 2 S. 5. 6-9). Il reçoit une aide technique du roi de Tyr, Hiram I (2 S. 5. 11) [48]. A la suite des guerres engagées contre ses voisins hostiles (2 S. 8, 10 ; 1 Ch. 18, 19), David devient le maître d'un royaume — que Salomon réussira à garder au début (1 R. 4. 21 ; 2 Ch. 9. 26) — allant de l'Euphrate aux confins de la Philistie d'une part, et au Sinaï d'autre part. L'ensemble de ce royaume se compose de trois types de territoires : i) les « territoires nationaux » de Juda et d'Israël ; ii) les territoires conquis à l'est (Edom, Moab, Ammon) et au nord (Aram), et iii) les territoires gouvernés par des alliés, sujets de David : c'est le cas de Toi de Hamath, vers le nord. On sait que l'Etat de Hamath atteignait l'Euphrate, si bien que, comme allié et suzerain de Hamath, David règne jusqu'à l'Euphrate [49]. Les doutes parfois exprimés sur l'éten-

[44] Par ex., O. Eissfeldt, *Camb. Anc. Hist.* ², II, ch. 34 *(The He-* cf. *AO/OT,* pp. 158 s.

[45] Cf. son article, classique, dans *BASOR* 143 (1956), pp. 17-22 ; cf. *AO/OT,* pp. 158 ss.

[46] Il est possible de reprendre 1 S. 13. 1 de manière à y lire que Saül avait trente ans et qu'il régna trente-deux ans ; j'espère me pencher à nouveau ailleurs sur ce point et sur la question de la chronologie correspondant à la période des Juges. Cf. aussi les quarante ans d'Actes 13. 21.

[47] Cf. Mitchell dans *NBD,* pp. 466-467 et références.

[48] Ce roi est également connu par l'intermédiaire de sources classiques tardives ; cf. Wiseman, *NBD,* pp. 527-528, et Kitchen, *HHAHT,* tableau III.

[49] Aux abords de l'Euphrate, Lu'ash n'est qu'une province du royaume de Hamath (et n'a jamais été un royaume séparé) ; des

due du royaume de David, puis de Salomon, s'avèrent donc injustifiés. Dès les premiers jours d'adversité qu'il connaît sous le règne de Saül, David s'entoure d'un groupe de « preux » (2 S. 23. 8 ss. ; 1 Ch. 11, 12). Et ce sont ces « preux » qui deviennent chefs dans l'armée du roi (Joab) et officiers affectés à sa garde personnelle (Benayahou) ; outre les principaux prêtres, l'administration compte un hérault et un scribe (2 S. 8. 15-18 ; 1 Ch. 18. 14 ss.). Si 2 Samuel traite davantage de la personnalité et des affaires familiales de David (11-24), les *Chroniques* apportent un complément d'information utile sur l'organisation du royaume [50]. Ainsi, chaque mois de l'année voit l'entrée en service actif d'un chef — sur douze au total — et de sa division (sans doute dans la capitale et dans les forts de frontières, etc...) tandis que les onze autres — ainsi que leur division — sont réservistes, menant une vie normale en attendant leur tour (cf. 1 Ch. 27. 1-15) ; plusieurs de ces chefs sont, à juste titre, issus du groupe des « Trente » preux. Cette forme d'organisation n'a rien d'imaginaire [51] ; on la rencontre aussi en divers royaumes de Syrie, par exemple, où certaines listes de villes (Ugarit et Alalakh) portent les noms des conducteurs de chars et des guerriers (*mariyannu*, etc...) qui y résident [52]. 1 Chroniques 27. 25-31 indique le nom des intendants des biens — parmi lesquels figurent aussi des vignobles, des oliveraies et du bétail — du roi, aux yeux de qui importent également les secteurs économiques (de même pour les rois d'Ugarit, d'Alalakh et d'ailleurs) [53]. En outre,

textes hiéroglyphiques hittites, du royaume de Hamath, donnent aussi des indications sur l'étendue de son pouvoir vers le nord ; *HHAHT*, tableau V.

[50] A propos des nombres élevés dans les *Chroniques* (et parfois ailleurs), cf. J. Wenham, *TB* 18 (1967), pp. 19-53, en particulier 44-49, en ce qui concerne la royauté unie.

[51] Comme le suggère R. de Vaux, *Ancient Israel* (Darton, Longman et Todd, 1961), p. 227 ; sa comparaison avec les « Trente » d'Egypte ne se justifie pas, puisqu'il s'agit dans ce cas de courtisans auxquels est confiée une charge d'origine judiciaire ; cf. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (OUP, 1954), p. 234, et références dans Erman et Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, II, p. 46. 16, et *Belegstellen*, II, pp. 69-70. Au sujet de 1 Chroniques 27, cf. l'étude faite par Yadin, *Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963, pp. 279 ss.

[52] Cf. *PRU* III, pp. 192-193, « Tablet of chariotry of Town of Bekani » ; *PRU*, V, pp. 97-98 (Nos 69-71, guerriers) et 102 (No 76, hommes classés par villes) ; cf. M. Heltzer, « Problems of Social History in Syria » dans Liverani (éd.), *La Siria nel Tardo Bronzo* (Rome, 1969), p. 42. A Alalakh, cf. D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953, pp. 11-12 ; Dietrich et Loretz, *Die Welt des Orients* 3 (1966), p. 198, et *ibid.* 5 (1969), pp. 57-93 passim.

[53] Cf. tribut ou taxes en farine, bétail, vin, etc., payés par les villes d'Ugarit à la capitale, *PRU III*, pp. 188 s., cf. II, pp. 103 ss.

1 Chroniques 27. 32-34 mentionne le nom des conseillers royaux [54].

b) *L'aspect religieux :* depuis Josué, c'est surtout à Silo (Jos. 18. 1 ; Jg. 18. 31 ; 1 S. 1-4), puis à Nov (cf. 1 S. 21 ; 22. 19) et enfin à Gabaon que se trouvent l'arche et le tabernacle. Lors de sa deuxième tentative (2 S. 6 ; 1 Ch. 13 ; 15 et 16), David dépose l'arche sous une nouvelle tente qu'il a dressée à Jérusalem, et le tabernacle reste à Gabaon (1 Ch. 16. 39 ; 21. 29) jusqu'au temps du règne de Salomon (1 R. 8. 4). 1 Chroniques 16 montre que David établit des lévites musiciens pour qu'ils assurent — par leurs louanges psalmodiées et à l'aide de leurs harpes, lyres et cymbales — un culte régulier et quotidien [55]. A Gabaon, où sont restés l'autel et le tabernacle, le même type d'arrangements accompagne le culte sacrificiel régulier (1 Ch. 16. 39-42, surtout 41-42). Le Chroniqueur indique en outre que David entreprend « de grands préparatifs » pour la construction du futur Temple (1 Ch. 22 ; cf. 28-29) et pour l'organisation du personnel qui y est affecté (1 Ch. 23-26 ; cf. 6. 31).

i) *Le personnel :* Les prêtres assurent le service du Temple à tour de rôle. Ils forment vingt-quatre équipes et sont donc de garde pendant un demi-mois chacun (1 Ch. 24. 1-19). Certains lévites s'occupent de divers travaux à effectuer dans le Temple (1 Ch. 23. 4, 26 ss.), d'autres sont juges et greffiers dans le pays (1 Ch. 23. 4 b) ; à d'autres encore incombe en particulier le soin de la musique du Temple (1 Ch. 25). A une époque aussi ancienne que le Xe s. av. J.-C., pareils arrangements n'ont rien de nouveau ni de révolutionnaire. En Egypte, par exemple, on rencontre depuis presque mille ans déjà une forme d'organisation très proche pour le personnel des temples : les prêtres, répartis en quatre *sa* ou équipes, assurent par périodes d'un mois les services du culte. Les tâches à remplir font l'objet de prescriptions soigneuses ; les prêtres qui ont terminé leur service remettent à ceux qui viennent prendre la relève des inventaires du matériel et des ustensiles du temple. Ces documents existent dès 2400 av. J.-C. et on en retrouve encore jusqu'en 320 av. J.-C. [56] Les

A Alalakh, cf. Wiseman, *Alalakh Tablets*, pp. 10, 15 ; vignobles, Dietrich et Loretz, *Ugarit-Forschungen* I (1969), pp. 37-64.

[54] Cf. les « relations royales », *mudu-sharri,* à Ugarit ; PRU, III, p. 234, et références ; conseillers ou « amis du roi », cf. aussi Rainey, *JNES* 24 (1965), p. 19.

[55] Avec utilisation des Pss. 105, 96 et 106 d'où proviennent des extraits de 1 Chr. 16. 8-36 ; textes « davidiques » en raison de leur époque d'origine mais non de leur auteur.

[56] Parmi les archives d'un temple royal modestement pourvu —

inventaires du temple de Quatna — en Syrie — datent du XVe s. av. J.-C.[57] Ainsi, le type d'arrangements dû, selon le Chroniqueur, à l'initiative de David n'appartient pas au pur domaine de l'imagination, mais il s'inscrit dans une tradition déjà vieille d'un millier d'années[58].

ii) *La musique :* au Xe s. av. J.-C., la musique instrumentale et les hymnes ou psaumes d'adoration ne constituent pas non plus une nouveauté. La Mésopotamie, par exemple, offre à l'époque de l'Ancienne Babylonie — XIXe-XVIe s. av. J.-C. (et sans doute encore beaucoup plus tôt) — de nombreuses preuves de l'existence de ces deux formes de musique dans les rituels du temple, rédigés en langues sumérienne et akkadienne (assyro-babylonien)[59]. Les recueils de « psaumes » sont bien connus[60] ; il en est de même des rituels, qui indiquent avec précision le chant de telle ou telle pièce musicale particulière en telle ou telle circonstance donnée[61].

c) *L'aspect littéraire :* ce point nous amène à étudier la relation possible entre les *Psaumes* et David[62]. On ne peut feindre d'ignorer, ou considérer comme fictive, la célèbre prédilection de David pour la psalmodie. En plus de 1 Chroniques 16 (voir ci-dessus), une œuvre aussi proche de

des environs de 2400 av. J.-C. — on a retrouvé des plaques mentionnant les détails des travaux mensuels des prêtres, de leurs revenus, du matériel utilisé pour les fêtes, des inventaires, etc. ; pour les textes, cf. Posener-Kriéger et de Cenival, *The Abusir Papyri* (Br. Mus., 1968) ; pour les inventaires du temple de Maat, Karnak, de 320 av. J.-C., cf. Varille, *Bulletin, Inst. Français d'Archéol. Orient.* 41 (1942), pp. 135-139 et planche. Au sujet des différentes classes de prêtres, cf. Kees, *Orientalia* 17 (1948), pp. 71-90, 314-325 ; *Priestertum im Aegyptischen Staat* (Brill, Leiden, 1953), pp. 300-308, et *Nachträge,* 1958, p. 26.

[57] Intitulés « inventaire du trésor de la déesse Ninegal » ; pour de plus amples références, cf. Albright, *BASOR* 121 (1951), pp. 21-22, et les notes. Sur la Mésopotamie, cf. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (Chicago U.P., 1964), pp. 106-109, 187-190 pour l'organisation des temples en ces lieux.

[58] S'oppose au scepticisme sans fondement de de Vaux, *Ancient Israel,* 1961, pp. 390 ss.

[59] Cf. par ex. les références variées dans Gelb et al. (éds.) *The Assyrian Dictionary,* 21/Z (Chicago U.P., 1961), pp. 35-38 *(zamaru)* plus des exemples hittites. Divers types de psaumes sumériens ont été étudiés par E.R. Dalglish, *Psalm Fifty-One* (Brill, Leiden, 1962), pp. 18-55 ; font davantage autorité : Falkenstein, *Zeitschrift für Assyriologie* 49 (1950), pp. 84-105, W.W. Hallo, *Journ. Amer. Orient. Socty.* 88 (1968), pp. 71 ss., et J. Krecher, *Sumerische Kultlyrik* (Harrassowitz, Wiesbaden, 1966), pp. 18 ss.

[60] Références, Krecher, *op. cit.,* pp. 33-34.

[61] Par ex. les calendriers rituels édités par Langdon, *Amer. Journ. Semitic Lang. and Lit.* 42 (1926), pp. 110-127.

[62] Pour un survol de la littérature concernant les Psaumes, cf. D.J.A. Clines, *TB* 18 (1967), pp. 103-126, et *ibid.* 20 (1969), pp. 105-125.

l'époque du roi que le livre de Samuel indique de façon explicite l'origine davidique de la complainte sur Saül et sur Jonathan (2 S. 2), du chant de délivrance (2 S. 22) et des « dernières paroles » du « chantre favori d'Israël » (2 S. 23. 1). De même, ne sauraient passer inaperçues les précisions relatives aux capacités musicales de David (1 S. 16. 16-23 : le jeune David musicien au service de Saül) ainsi que l'allusion — rapide mais tout à fait indépendante — d'Amos (6. 5). Environ soixante-treize psaumes du livre des Psaumes ont pour titre ou contiennent dans leur titre *l-dwd,* expression qui signifie « appartenant à David » et qui a souvent été interprétée de diverses manières [63]. D'une façon générale, il a été longtemps de bon ton — dans le cadre des études de l'Ancien Testament — de rejeter les titres de psaumes en les considérant comme dépourvus de valeur pour nous renseigner sur l'auteur ou nous livrer des allusions « biographiques », vu leur caractère d'insertions musicales et liturgiques tardives. Cette attitude ne repose cependant sur aucune preuve respectable ; de nombreux éléments s'y opposent, au contraire. Ailleurs dans l'Ancien Testament, on peut constater que Habaquq 3. 1 vise explicitement à attribuer au prophète Habaquq le psaume énoncé ensuite ; avec autant de fermeté, Esaïe 38. 9 revendique en faveur d'Ezéchias la responsabilité de la composition de la prière qui suit. Il n'y a aucun doute que 2 Samuel 22. 1 désigne David comme auteur de 2 Samuel 22. 2-51 et lui reconnaît comme *Sitz im Leben* l'établissement de la paix politique après la victoire de David sur ses ennemis [64]. Etant donné que ce passage et les détails contenus dans son titre se retrouvent de façon presque identique dans le Psaume 18, aucun argument objectif ne permet d'écarter le nom de l'auteur ou les circonstances d'élaboration mentionnées dans le titre de ce psaume. Il n'existe pas non plus de justification objective pouvant autoriser le rejet du nom de l'auteur ou du *Sitz im Leben* « biographique » précisés de même pour une douzaine de psaumes (Ps. 3 ; 7 ; 30 ; 34 ; 51 ; 52 ; 54 ; 56 ; 57 ; 59 ; 60 ; 63 ; 142). Ainsi l'expression *l-dwd* demeure susceptible de signaler avec netteté le nom de l'auteur aussi bien que les relations entre le texte et lui ; ce qui théoriquement aboutit à trois solutions possibles : i) les soixante

[63] La préposition *l* a plusieurs sens : celui d'une possession (comme sur les sceaux), celui du datif « à/pour » (emploi courant), et, plus largement, celui d'une relation « concernant » un sujet ou une personne (cf. n. 89 ci-dessous), en plus de son utilisation pour désigner l'auteur de quelque chose.

[64] Observons la place de ce psaume dans *1 Samuel,* immédiatement après le chapitre 21 avec le récit des dernières guerres de David (contre la Philistie).

autres psaumes *l-dwd* ont été écrits par David, ii) ces soixante psaumes n'ont qu'une certaine relation avec David (« collection davidique » ou recueil analogue) ou iii) David a composé une partie de ces psaumes, et une autre partie se rattache à une «collection» ou à un ouvrage similaire. Mais, en tout état de cause, il ne saurait être question de rejeter définitivement le nom de David comme auteur possible de ces psaumes[65]. Environ trente-neuf psaumes «davidiques» portent aussi l'expression *l-mnsh* qui signifie «appartenant au directeur (musical)» ; du fait que David et ce «directeur» ne peuvent avoir été tous les deux en même temps, et chaque fois, auteurs d'un psaume donné, ce type d'introduction indique certainement une « collection du directeur (musical) » qui inclurait en outre la plupart des douze psaumes d'Asaf, le psaume 88, d'Hémân (mais non le psaume 89, d'Etân), tous contemporains (plus jeunes ?) de David. Les remarques d'ordre musical — ainsi que celles relatives au « directeur (musical) » — remonteraient à une période allant de l'époque de David à celle qui suit l'exil ; on manque ici de preuves explicites[66].

1 Chroniques 16 (David), 2 Chroniques 5. 12-13 ; 7. 6 ; 8. 14 (louanges quotidiennes) et 9. 11 (également 1 R. 10. 12, nouvelles harpes, etc.) illustrent le rôle de la psalmodie dans le culte. A la suite de très nombreuses spéculations, des spécialistes de l'Ancien Testament sont parvenus — par des tentatives téméraires et forcées — à classer presque tous les psaumes sous des « étiquettes cultuelles » variées (fêtes de l'Année Nouvelle ou du Couronnement, fêtes de l'Alliance, etc...) ; à peine trouve-t-on, dans les textes vétéro-testamentaires eux-mêmes[67], quelque trace de preuve *explicite* sur laquelle faire reposer cet ensemble de théories. En outre, ces érudits n'ont tenu aucun compte des principaux documents de comparaison proche-orien-

[65] Et même un total maximal (tout à fait possible) de 73 psaumes écrits par David n'est qu'une production assez modeste par rapport à celle de Wesley, par exemple.

[66] Pas très longtemps après l'exil et le retour, car ces remarques étaient déjà obscures et d'une compréhension difficile avant la traduction des LXX.

[67] Cf. les études faites par Clines (n. 62, ci-dessus). 2 Ch. 8. 12-15 implique clairement que le service du temple comprenait : i) les sacrifices quotidiens ; ii) les offrandes périodiques (de sabbat, de nouvelle lune), et iii) les trois grandes fêtes annuelles (Pâque, Semaines, Tabernacles) pour lesquelles des pèlerins montaient probablement à Jérusalem et au Temple. — Cf. les craintes de Jéroboam I (1 R. 12. 26-30), et les « psaumes des montées » (120-134) ; le psaume 92 est un psaume sabbatique. Le renouvellement de l'alliance — tous les sept ans (Dt. 31. 10-13) — était trop rare pour faire l'objet de quelque remarque particulière. Ce schéma cultuel demeure à mille lieues des hypothèses invérifiables de Mowinckel ; cf. aussi *AO/OT*, pp. 102-106.

taux réellement adéquats. En premier lieu, il convient de noter que des « psaumes » individuels de divers types *existent* dans le contexte biblique du Proche-Orient, en même temps ou en dehors de ce qui constitue le culte et les rites dans leur aspect formel [68]. En deuxième lieu, un psaume ou un hymne peut avoir *plus d'un « Sitz im Leben »* ou plus d'un environnement culturel [69] : à Sumer, surtout dans la période tardive, « le même chant sert... à différentes occasions » [70] ; et de même qu'il est possible de s'approprier pour usage personnel un hymne, il arrive qu'un psaume à caractère personnel s'insère dans le culte formel [71]. En troisième lieu, *point n'est besoin* que le *contenu* d'un psaume *corresponde de manière directe* au rôle joué par ce psaume dans le culte ; ce fait, noté à propos de psaumes sumériens dans les rituels de la Mésopotamie [72], devrait, en ce qui concerne les *Psaumes,* servir d'avertissement contre toute interprétation abusive d'allusions supposées à tel ou tel sujet, ou bien à telle ou telle fête imaginaire. En quatrième lieu, l'usage de titres (en Egypte) et de « colophons » (au Proche-Orient), d'indications de classements techniques (comme *maskil, miktam,* etc... en hébreu) et de termes musicaux n'a rien d'un phénomène tardif dans le Proche-Orient biblique : des annotations semblables accompagnent des psaumes de la Mésopotamie à partir de l'époque de l'Ancienne Babylonie [73], et il en est de même pour les documents hittites, un peu plus tard. En cinquième lieu, le fait que figurent des noms d'auteur dans les recueils de psaumes n'a rien d'étranger à ce genre

[68] En Egypte, cf. les psaumes de « la religion des pauvres », de Deir el Medina (Gunn, *Journ. Eg. Archaeol.* 3, 1916, pp. 81-94 ; Pritchard (éd.), *Anc. Near E. Texts,* pp. 380-381 ; Dalglish, *Psalm Fifty-One,* pp. 9-12) qui sont des pièces indépendantes, non des portions de quelque rituel officiel.

[69] Cf. déjà *AO/OT,* pp. 132-135, en particulier 134.

[70] Cf. Krecher, *Sumerische Kultlyrik,* 1966, p. 27, en haut, et les combinaisons variées de chants-*ershemma* et d'introïts-*balag* (*ibid.,* p. 23 et n. 26, 27).

[71] Un mot de mise en garde s'avère nécessaire contre toute application trop stricte des « catégories » *(Gattungen),* surtout dans le cadre d'un contexte unique. Sur Sumer, cf. Krecher, p. 33, à propos de la variabilité des usages. Observons aussi le fait que les hymnes de triomphe, composés séparément sous le règne et par suite des exploits de Tuthmosis III et d'Aménophis III d'Egypte, furent ré-utilisés dans la composition des scènes triomphales classiques sur les portails et pylônes des Ramessides (Kitchen et Gaballa, *Zeitschr. f. Aegypt. Sprache* 96 (1969), pp. 23-28, en particulier 27).

[72] Cf. Krecher, *Sumerische Kultlyrik,* pp. 26-27.

[73] Tels sont les termes sumériens : *balbale, adab, tigi, ershemma,* etc. ; *balag* est un chant joué à la harpe, et *ershemma* une complainte jouée avec un tambour-*shem,* etc. (cf. Krecher, p. 21, n. 11).

de littérature, ainsi que le montrent des exemples datant du second millénaire égyptien et de la fin du troisième millénaire mésopotamien [74]. Au sein de ce vaste contexte à multiples facettes, il n'est pas impensable d'envisager l'intervention de David dans la composition du livre des Psaumes [75].

9. Salomon

a) *L'aspect historique :* la plus célèbre entreprise de Salomon demeure la construction du Temple. De nombreux détails mériteraient quelques commentaires ; contentons-nous de noter ici que l'emploi de grandes quantités d'or s'accorde avec la façon dont les monarques du Proche-Orient décoraient les temples [76]. Une part importante de l'organisation du royaume sous Salomon — telle que nous la rapportent les *Rois* et les *Chroniques* — a de réelles analogies dans les documents du Proche-Orient [77]. Et la prière de dédicace du Temple exprimée par Salomon provient non pas de quelque *midrash* deutéronomique, mais du type de paroles de consécration auxquelles on peut s'attendre dans ce contexte [78]. On dispose actuellement d'une certaine lumière sur les relations entre l'Egypte et Israël au temps de Salomon [79] ; au début de la monarchie égyptienne, le mariage d'une princesse égyptienne ne peut se contracter hors des limites de la cour d'Egypte ; par la suite — aux Xe et IXe s. av. J.-C. — il devient possible

[74] A propos de l'Egypte, cf. (par ex.) les documents relatifs à Deir el Medina, n. 68 ci-dessus, ainsi que d'autres, par ex. ceux cités dans A. Barucq, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Egypte* (IFAO, Le Caire-Paris, 1962). Au sujet de la Mésopotamie, cf. la prêtresse Enheduanna, poétesse (Hallo et van Dijk, *The exaltation of Inanna* (Yale, New Haven, 1968), pp. 1 ss., et dans Pritschard (éd.), *Anc. N. E. Texts,* 3e éd. *Supplément,* 1969, pp. 579-582.

[75] Spécialement à la lumière des ressemblances toujours plus claires de tant de portions du livre des Psaumes avec des éléments du nord-ouest sémitique ancien (en particulier ougaritiques) ; représentés le plus largement dans M. Dahood, *Psalms I, II, III* (Doubleday, New York, 1966-1970), qui situerait le livre des Psaumes entre les XIe et VIe s. av. J.-C. (III, pp. XXXV-XXXVII); les preuves offertes par les LXX et Qumran excluent toute date plus tardive.

[76] En Egypte, la reine Hatshepsut mesure l'or au boisseau pour les travaux du temple de Karnak (Breasted, *Anc. Records, Egypt,* II, 1906, § 319) ; pour des dallages d'or et d'argent, cf. *TSFB* 41 (1965), p. 19, § 13. Les rois de Babylone et Mitanni réclamaient l'or d'Egypte pour leurs temples et leurs palais — dans les lettres d'Amarna — cf. No 9, dans les éditions de Knudtzon ou de Mercer.

[77] Pour certains détails, cf. Kitchen, *TSFB* 41 (1965), pp. 17-20, *NBD,* pp. 431-432.

[78] Cf. Kitchen, *NPOT,* pp. 12-13, 17-19.

[79] Cf. *TSFB* 41 (1965), p. 16.

à un prince étranger à la cour égyptienne, ou même à un roturier, d'épouser une princesse d'Egypte [80].

b) *L'aspect littéraire:* le livre des Proverbes est associé au nom de Salomon, mais non tout entier. *Proverbes* 1-24 forment un « livre » de Salomon complet, tandis que *Proverbes* 25-29 constituent une autre de ses collections, éditée sous le règne d'Ezéchias ; *Proverbes* 30-31 relèvent d'Agour et de Lemouël, par ailleurs inconnus. Le Proche-Orient nous livre ici encore l'essentiel du contexte dans lequel se développent les éléments constitutifs de la forme littéraire des Proverbes. La collection de Salomon (25-29) — de l'époque d'Ezéchias — et les proverbes d'Agour et de Lemouël comportent un simple titre chacun, auquel s'ajoute le corps du texte, ce qui est une forme littéraire générale et ordinaire, répandue à partir du IIIe millénaire av. J.-C. [81] L'œuvre principale de Salomon, *Proverbes* 1 à 24, nous semble encore plus intéressante. Elle présente un titre, une introduction (1-9), puis un sous-titre (10. 1) et enfin le corps du texte (10-24). Ce canevas n'offre rien d'artificiel, de tardif ou d'accidentel ; il correspond au contraire d'une manière frappante à une forme littéraire plus riche, également en usage à partir du IIIe millénaire av. J.-C. [82]. A la lumière de ce que nous apporte la connaissance de cette forme littéraire fixe et largement attestée par les documents, le fait de séparer *Proverbes* 1-9 de ce qui suit ne se justifie pas. Et, en ce qui concerne 1-9, ni la longueur des phrases, ni le vocabulaire, ni les concepts (p. ex. les cas de personnification) ne peuvent être qualifiés de tardifs ; tous les documents offrant des points de comparaison importants remontent à une époque plus ancienne, même de mille ans [83]. Composant selon une

[80] De même qu'avec les prêtres d'Amon durant la XXIIe dynastie, et les chefs libyens en Egypte à la fin de la XXIe dynastie ; Kitchen, *Third Intermediate Period in Egypt,* à paraître ; et aussi Kees, *Priestertum,* 1953 (cf. la fin de la n. 56 ci-dessus).

[81] « Type I » ; en Egypte, tels sont Hardjedef, Merikare, « Sehetepibre », Homme pour son Fils, Amenemhat I, et Amenemope.

[82] « Type II » ; en Egypte, Ptahhotep, Khety fils de Duauf (Duakheti), le grand-prêtre Amenemhat, Amennakht, Anii, Onkh-sheshonqy ; Ahiqar au Proche-Orient.

[83] Sur les concepts et le vocabulaire, cf. (par ex.) Kitchen *AO/OT,* pp. 126-127, 145 ; avec références. La dernière étude des Proverbes (W. Mc Kane, *Proverbs* (SCM Press, 1970) fait quelque usage de données du Proche-Orient, mais demeure encore trop marquée par une approche dépassée pour les utiliser de façon appropriée et complète. Un point de vue réellement « nouveau » paraîtra dans Kitchen, *Proverbs and the Ancient Near East.* La vraie relation entre les *Proverbes* et Amenemope (pas une relation d'emprunt de l'un à l'autre) sera visible dans l'étude — à paraître — de J. Ruffle.

tradition vieille de deux mille ans, Salomon n'offre rien de précoce.

Le *Cantique des Cantiques* possède aussi une riche « toile de fond ». En Mésopotamie, on connaît la poésie lyrique religieuse depuis la troisième dynastie d'Ur (2100 av. J.-C.) [84]. Dans un style beaucoup plus proche, il existe une série lyrique de poèmes d'amour provenant de l'Egypte des XIIIe et XIIe s. av. J.-C. [85], et parfois d'une époque plus tardive [86]. Le texte des « signes » de Ludingirra, composé en sumérien vers 1700 av. J.-C. pour sa mère, illustre bien le caractère ancien et particulièrement international (ainsi qu'interculturel) de la poésie lyrique. Cet ouvrage se répand de la Mésopotamie vers l'ouest, chez les hittites ; puis, aux alentours du XIIIe s., il prend place dans le répertoire littéraire des scribes cultivés d'Ugarit — dans le nord du pays de Canaan — où l'on en retrouve une copie écrite sur quatre colonnes parallèles et en trois langues (deux formes de sumérien ; akkadien ; hittite) [87] ! Les « signes » témoignent du même style, très orné, que celui du *Cantique des Cantiques* et des poèmes égyptiens. La date et l'auteur du *Cantique des Cantiques* donnent matière à discussion. Le domaine des références qui y figurent, son contenu poétique ancien [88], etc., le placeraient de préférence sous le règne de Salomon [89]. Les Psaumes 72 et

[84] Cf. dernièrement S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite... in Ancient Sumer* (Indiana U.P., Bloomington, 1969).

[85] Traduction de Ermen et Blackman, *Literature of the Ancient Egyptians* (Methuen, 1927), pp. 242-251 ; réimpr. : *The Ancient Egyptians, A Source-book,* avec une nouvelle Introduction de valeur, de W.K. Simpson (Harper Torch-Books, New York, 1966), cf. pp. XIV, XXXVI s. ; A.H. Gardiner, *The Library of A. Chester Beatty* (Londres, 1931), pp. 27-38 ; des exemples seulement dans Pritchard, *Anc. N. E. Texts,* pp. 467-469.

[86] Il en reste un fragment dans l'éloge de la princesse Mutirdis, 700 ans av. J.-C., Petrie, *History of Egypt,* III, 1905, pp. 293 s. ; S. Schott, *Altaegyptische Liebeslieder,* p. 100.

[87] Editée par Nougayrol dans Schaeffer et al., *Ugaritica V* (Paris, 1968), pp. 310-319 (surtout 315 ss. ; texte hittite, pp. 773-779) ; fragments précédents, de Civil, *JNES* 23 (1964), pp. 1-11.

[88] Pour les caractéristiques de la poésie primitive, cf. Albright dans *Hebrew and Semitic Studies... G.R. Driver* (OUP, 1963), pp. 1-7.

[89] L'expression « qui appartient à Salomon » pourrait indiquer qu'il en est l'auteur ou plutôt que le poème se rapporte à lui (comme les titres ugaritiques, *l-Aqht, l-krt,* « appartenant à Aqhat », « ... à Keret », sur des tablettes qui racontent leur histoire ; *HOKHMA* No 1/1976, p. 36, n. 61), ou alors qu'il lui a été dédié par un poète de la cour. Les termes iraniens, souvent invoqués, *(appiryon, pardes)* peuvent témoigner d'une « édition » postexilique ; ou peut-être résultent-ils d'une vague de pénétration indo-aryenne antérieure ?

127 — sinon d'autres écrits — sont plus spécifiquement de Salomon [90].

10. L'héritage de la Royauté unie

Tout porte à croire que cette époque est une période de réalisations de grande envergure [91]. Sur le plan littéraire, elle a reçu du passé un riche héritage avec les annales sur les origines d'Israël, l'alliance nationale, les anciennes pérégrinations et le renouvellement de l'alliance *(Genèse - Deutéronome)*, éléments groupés autour du nom de Moïse et auxquels est venu se rattacher *Josué*. Dans d'autres documents se trouvent des généalogies des tribus, le psaume 90, des collections du type du « livre de Yashar », ainsi que des poèmes (cf. Jg. 5). La royauté témoigne d'une nouvelle floraison littéraire [92]. La tradition « prophétique » donne naissance aux *Juges* et à *Samuel,* dans la ligne des premières années de David et de Salomon respectivement ; il s'y ajoute *Ruth* qui vient préciser l'origine de David. Sous David [93], la psalmodie et la musique prennent un essor considérable, en particulier dans le culte et ses manifestations quotidiennes, périodiques et festives. Avec Salomon, la « sagesse » atteint à son tour la phase de maturité, dont les fruits ne furent que partiellement préservés. Comme dans le reste du Proche-Orient, la littérature ne se contente pas d'« apparaître » d'une manière uniforme et mécanique avec le passage du temps ; mais elle jaillit lorsque l'esprit humain se voit poussé vers de nobles entreprises.

[90] Contrairement aux considérations ordinaires, *l'Ecclésiaste* ne prétend pas, en réalité, provenir de Salomon, mais d'un « fils de David, roi de Jérusalem » ; ces épithètes peuvent s'appliquer à n'importe quel roi de Juda, depuis Salomon jusqu'à Sédécias (cf. « Fils de David » comme épithète de Jésus-Christ dans le Nouveau Testament, Mt. 1. 1, 20, etc., etc.), et non pas seulement à Salomon. Par conséquent, la date de ce livre se situe sans doute entre le Xe et le VIe s. av. J.-C., avec la possibilité d'une édition ultérieure si deux mots iraniens *(pardes* et *pitgam)* l'exigent.

[91] Du point de vue archéologique, par ex., on peut s'en apercevoir en remarquant la planification architecturale unifiée visible en différents sites, de Megiddo dans le nord et de Gézer à l'ouest, jusqu'à Ezion-Geber à l'extrême-sud, phénomène qui n'est possible que sous une domination forte et unifiée, disposant des instruments appropriés (cf. par ex., Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (Weidenfeld et Nicolson, 1963), pp. 287-289).

[92] En même temps qu'une modeste activité éditoriale (et peut-être une révision orthographique) de l'héritage du passé ; par ex., probablement certaines phrases comme Gn. 36. 31 b, sinon la liste des rois qui suit. Cf. *HOKHMA,* No 1/1976, p. 33, n. 55.

[93] Asaf, Hémân et Etân étant des lévites contemporains de David, ils ont peut-être composé leurs psaumes plus spécialement pour le culte.

Liste des abréviations utilisées

AO/OT	K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Tyndale Press, Londres, 1966).
BA	*Biblical Archaeologist.*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*
HHAHT	Kitchen, *Hittite Hieroglyphs, Arameans and Hebrew Traditions* (à paraître ; retardé par des facteurs extérieurs).
JNES	*Journal of Near Easten Studies.*
NBD	J.D. Douglas et al. (éds.) *The New Bible Dictionary* (Inter-Varsity Press, 1962 et ré-impr.).
NPOT	J.B. Payne (éd.) *New Perspectives on the Old Testament* (Word Books, Waco, 1970).
PRU, II-VI	C. Virolleaud, J. Nougayrol, *Palais Royal d'Ugarit* (Paris, 1955-70).
T(H)B	*Tyndale (House) Bulletin.*
TSFB	*Theological Students' Fellowship Bulletin.*

Cet article est tiré du *TSFB* (Bulletin de l'Association des Etudiants en Théologie) No 61, 1971. Il a été traduit par quelques étudiants de la Faculté de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence.

La valeur historique des Actes des Apôtres

par W. GASQUE

M. Gasque, professeur de Nouveau Testament à Regent College (Vancouver, Canada), s'est pris d'amitié pour HOKHMA lors de son année sabbatique à la Faculté de théologie de Lausanne. Il a bien voulu nous livrer, en deux articles, quelques éléments de sa thèse de doctorat sur les Actes.

Il n'est pas nécessaire de faire des études très poussées en Nouveau Testament pour être confronté à un fait troublant : il existe une grande diversité d'opinions, parmi les spécialistes, au sujet de quasiment chaque détail de la critique et de l'interprétation du Nouveau Testament. L'étudiant « naïf » qui entre à l'Université pour étudier la théologie pense qu'il va y trouver une réponse à toutes ses questions ; il pense qu'il sera enfin en mesure de trancher entre les différentes interprétations des textes bibliques entendues dans l'Eglise. Mais hélas, il apprend vite qu'il n'y a pas plus d'accord entre les spécialistes qu'entre les pasteurs ou les chrétiens en général, même sur les points les plus fondamentaux. Non seulement il ne trouve pas de réponse à *toutes* ses questions, mais il découvre encore bien des questions *nouvelles*.

On rencontre ce problème lorsqu'on consulte les meilleures Introductions au Nouveau Testament, par exemple Guthrie [1] et Kümmel [2]. Chaque auteur a son propre point de vue et il nous livre ses propres conclusions ; mais, en

[1] D. Guthrie, *New Testament Introduction,* 3e éd., Londres, Tyndale Press, 1970.

[2] W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament,* 17e éd. rév., Heidelberg, Quelle & Meyer, 1973.

cours de route, il fait référence à une ahurissante variété d'opinions, avancées par des centaines d'autres spécialistes ; et sur bien des sujets, ces deux manuels eux-mêmes divergent. Le problème se complique encore lorsqu'on se réfère aux introductions plus brèves et plus populaires (par exemple Cullmann [3], Marxsen [4], Perrin [5], Vielhauer [6], etc.) qui n'ont pas la place d'énumérer toutes les autres positions et qui donnent souvent par là l'impression au lecteur non informé qu'elles présentent « les résultats assurés de la critique », alors qu'en fait, elles donnent leurs propres opinions sur les divers sujets, des opinions qui sont souvent très discutées par d'autres spécialistes.

Il est donc impérieux que l'étudiant en théologie apprenne le plus vite possible à *penser de façon critique,* à peser le pour et le contre. Il ne doit jamais se contenter du verdict de l'« expert », qu'il soit son professeur, l'auteur de l'ouvrage qu'il lit ou son pasteur. Il doit plutôt arriver à ses propres conclusions. Par-dessus tout, il doit s'assurer qu'il est pleinement informé sur l'état de la question, en lisant des ouvrages qui présentent différents points de vue, et non seulement ceux qui sont écrits dans une certaine optique (que ce soit la sienne ou une autre).

Précisons que les différences d'opinions parmi les spécialistes du Nouveau Testament ont des causes bien compréhensibles. Il y a premièrement l'incertitude provenant de la distance qui sépare deux époques : celle des documents du Nouveau Testament (ce petit corpus littéraire grec écrit il y a près de dix-neuf siècles) et la nôtre. Il y a tant de choses que les spécialistes aimeraient savoir — et qu'ils pensent parfois avoir découvertes ! — qui ne peuvent tout simplement pas être connues. Comme le disait en plaisantant le fameux critique littéraire anglais, C.S. Lewis : si les résultats de la critique sont si assurés, c'est que ceux qui connaissaient vraiment les faits sont morts ! Il y a deuxièmement les différences de présupposés philosophiques entre spécialistes. Bien qu'il ne faille jamais rejeter les conceptions d'un auteur pour la seule raison qu'on discerne dans ses écrits une certaine orientation qui nous est personnellement antipathique, il serait extrêmement naïf de penser que les présupposés philosophiques n'ont que peu d'importance. Il y a troisièmement des différences

[3] O. Cullmann, *Le Nouveau Testament,* Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

[4] W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament,* Gütersloh, Gerd Mohn, 1963.

[5] N. Perrin, *The New Testament : An Introduction,* New York, Harcourt & Brace, 1974.

[6] P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur,* Berlin, de Gruyter, 1975.

de méthodologie : différents spécialistes représentent différentes traditions critiques ; et ces différentes approches critiques conduisent parfois à des conclusions radicalement divergentes.

Ce problème apparaît clairement lorsqu'on étudie les Actes des Apôtres, le sujet de notre article. Si l'on compare, par exemple, les deux principaux commentaires des Actes parus ces dernières années — celui de F.F. Bruce [7] et celui de E. Haenchen [8] — on rencontre des conclusions radicalement divergentes sur bien des points, en particulier en ce qui concerne la valeur historique des Actes.

Selon Haenchen, les Actes sont avant tout un ouvrage théologique plutôt qu'historique. Leur auteur, qui appartient à une génération très éloignée de celle des premiers apôtres, cherche à nous donner un portrait du christianisme primitif tel qu'il pense qu'il aurait dû être, plutôt que tel qu'il a vraiment été. Il a pour but de prêcher l'Evangile à son époque plutôt que de nous dire comment les apôtres le prêchaient à leur époque. En nous racontant l'histoire du christianisme primitif telle qu'il désire la comprendre, il déforme parfois les faits historiques qu'il connaît et il invente parfois de la matière qui n'existait pas, mais qui sert sa visée particulière. Par conséquent, seule une infime partie de son œuvre nous donne une image sûre du christianisme primitif [9].

Selon Bruce, le livre des Actes, tout en étant certainement théologique, nous donne un compte rendu historique de haute valeur des trois premières décades de l'Eglise. Bien qu'il ne nous dise pas tout — il se concentre spécialement sur les premiers jours à Jérusalem, puis sur les activités missionnaires de Paul — ce qu'il nous dit est fiable. Effectivement, lorsqu'on teste les Actes selon les règles

[7] F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles,* 2e éd., Londres, Tyndale Press, 1952 ; cf. aussi son *Commentary on the Book of Acts,* « New London Commentary » — « New International Commentary », Londres, Marshall, Morgan & Scott ; Grand Rapids, Eerdmans, 1954. Bruce est *Rylands Professor* de Critique biblique à l'Université de Manchester depuis 1959. Il a été président aussi bien de *The Society for Old Testament Study* que de la *Studiorum Novi Testamenti Societas.*

[8] E. Haenchen, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3. Die Apostelgeschichte,* 10e éd., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956 ; 14e éd., 1965. Haenchen était professeur de Nouveau Testament à Münster.

[9] Concernant la contribution de Haenchen à l'étude des Actes, cf. W. Ward Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles,* Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 17, Tübingen, Mohr/Siebeck, 1975, pp. 235-247. Dans une optique très proche de celle de Haenchen, on notera le petit ouvrage de H. Conzelmann dans le *Handbuch zum Neuen Testament, Die Apostelgeschichte,* Tübingen, Mohr/Siebeck, 1963.

ordinaires de la recherche historique, le résultat est positif : il est exact sur tous les points que l'on puisse contrôler. Bruce argumente ensuite en faveur de « Luc, le médecin bien-aimé » (Col. 4. 13) et parfois compagnon de Paul, comme auteur des Actes, et va jusqu'à montrer qu'il est plausible que les Actes aient été écrits très tôt (environ 62), bien que ni l'une ni l'autre de ces conclusions ne soient nécessairement fondamentales en ce qui concerne sa valeur historique essentielle. [10]

Comment deux spécialistes de renommée internationale peuvent-ils parvenir à des conclusions si opposées sur cette question fondamentale ? C'est qu'ils représentent, pour répondre brièvement, deux traditions académiques de l'étude des Actes des Apôtres qui diffèrent presque entièrement. [11] Construisant sur des fondations différentes, ils aboutissent à des superstructures différentes.

Haenchen s'inscrit dans la tradition critique allemande qui a son origine dans les travaux de F.C. Baur et de l'Ecole de Tübingen du dix-neuvième siècle, de F. Overbeck, professeur de Nouveau Testament et d'histoire de l'Eglise primitive à Bâle (1870-1897) et dans l'œuvre plus récente (et moins « radicale ») de Martin Dibelius. [12] Quoique Baur se targue d'opérer une critique *purement historique,* contrairement à l'approche théologique traditionnelle, il est clair que son œuvre était dogmatiquement aussi orientée que celle des représentants de l'ancienne orthodoxie [13]. Par « purement historique », Baur n'entendait pas « l'emploi des règles habituelles de la critique historique et littéraire », mais plutôt une approche critique qui excluait délibérément la possibilité des miracles — à commencer par la résurrection de Jésus — et la compréhension orthodoxe des origines de l'Eglise [14]. En dépit de sa réputation de « père de la critique historique » [15], Baur a fait relativement peu de travail réellement historique ; il s'est plutôt concentré sur les aspects dogmatiques et théoriques, se livrant à toute une série d'hypothèses brillantes et, pendant un cer-

[10] Concernant le travail de Bruce sur les Actes, cf. Gasque, *History*, pp. 257-264.

[11] J'ai montré le développement des deux traditions critiques dans deux articles : « The Historical Value of the Book of Acts : An Essay in the History of New Testament Criticism », *The Evangelical Quarterly* 41 (1969), pp. 68-88 ; et « The Historical Value of the Book of Acts : The Perspective of British Scholarship », *Theologische Zeitschrift* 28 (1972), pp. 177-196.

[12] Cf. Gasque, *History,* spécialement les chapitres 2, 4, 5 et 9.

[13] Cf. l'excellente monographie récente de H. Harris, *The Tübingen School,* Oxford, Clarendon Press, 1975.

[14] *Ibid.,* pp. 250-252 ; cf. Gasque, *History,* pp. 27-31, 50-54.

[15] C'est un honneur qui conviendrait mieux à H.A.W. Meyer (1800-1873), le fondateur de la célèbre série de commentaires.

tain temps, très influentes dans plusieurs domaines. Nous ne nous arrêterons pas ici [16] à sa *Tendenzkritik*, qu'il a appliquée aux Actes, ni à sa conception du christianisme primitif comme une suite de conflits entre le judéo-christianisme (pétrinien) et le christianisme hellénistique (paulinien), aboutissant à la synthèse du catholicisme primitif. Ce qu'il importe de voir, c'est que nous avons là les origines de la critique de Haenchen, point de départ de certains *a priori* qui lui sont parvenus par l'intermédiaire de la critique allemande de la fin du dix-neuvième et, plus tard encore, par Dibelius. Il s'agit en fait d'une antipathie théologique contre les écrits lucaniens (qu'on les ait appelés *frühkatholisch* est symptomatique !) [17] estimant qu'on ne peut se fier aux récits des Actes pour étudier l'histoire du christianisme primitif. Remarquons que cette dernière conclusion *n'est pas* le résultat d'une recherche historique sérieuse, mais un héritage de la critique de Tübingen, qui est ainsi devenue une partie du bagage de tout un courant de la critique biblique allemande.

Il importe de se rendre compte que cette mise en doute radicale de la valeur historique des Actes des Apôtres n'a jamais été partagée par la majorité des critiques du Nouveau Testament. Premièrement, des spécialistes allemands tels que H.A.W. Meyer, F.A.G. Tholuck, G.V. Lechler et A. Ritschl ont d'emblée formulé des objections à la reconstruction du christianisme primitif telle que l'opérait l'Ecole de Tübingen, et ils ont démontré à quel point elle était peu plausible [18]. Plus tard, ce sont des spécialistes aussi différents les uns des autres que le luthérien conservateur Zahn, le protestant libéral Harnack, le catholique romain Wikenhauser et l'historien profane Eduard Meyer, qui ont rassemblé de nombreux éléments probants contredisant le jugement négatif porté sur l'historicité des Actes [19]. Mais leur travail a été généralement ignoré des critiques allemands « radicaux » [20]. Cette estimation négative de l'historicité des Actes n'a jamais été acceptée de façon très large en dehors de l'Allemagne, pour les raisons qui vont suivre.

[16] Cf. Gasque, *History*, pp. 21-54.

[17] W.C. van Unnik, « Luke-Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship », in *Studies in Luke-Acts*, éd. L.E. Keck et J. L. Martyn, New York et Nashville, Abingdon, 1966, pp. 15-32, fait apparaître clairement l'enjeu théologique qui est sous-jacent au débat actuel ; cf. aussi l'étude célèbre de P. Vielhauer, « Zum Paulinismus der Apostelgeschichte », *Evangelische Theologie* 10 (1950/51),pp. 1-15.

[18] Cf. Gasque, *History*, pp. 55-72.

[19] Cf. Gasque, *History*, pp. 142-163.

[20] Vielhauer, par exemple, considère que le travail de Meyer n'est pas valable parce qu'il a étudié les Actes « avec les présup-

Bruce s'inscrit dans la tradition académique anglaise de l'étude du Nouveau Testament, qui a son origine dans les travaux de J.B. Lightfoot (1818-1889) et de Sir William M. Ramsay (1851-1939). Il nous faut souligner deux différences essentielles entre les traditions allemande et anglaise : 1. la critique anglaise n'a jamais été d'orientation anti-orthodoxe (contrairement à l'Ecole de Tübingen ; attitude perpétuée par l'Ecole bultmannienne contemporaine), et 2. dès ses débuts, la critique anglaise a été solidement enracinée dans la recherche historique (plutôt que théologique) [21]. A la différence de Baur et de ses disciples en Allemagne, Lightfoot et les premiers critiques anglais étaient formés en philologie et en histoire classiques plutôt qu'en philosophie spéculative et en théologie. Peu après, Ramsay, l'homme qui a mis au point, pratiquement à lui seul, la discipline académique de l'archéologie classique en Grande-Bretagne, appliqua toute son érudition à l'étude des Actes [22]. Il devint ainsi un grand défenseur de « Luc l'*historien* » [23].

Nous n'aurions pas la place d'exposer en détail l'œuvre de Lightfoot et de Ramsay [24], mais une esquisse de leur contribution à l'étude des Actes offrira un arrière-plan utile à notre appréciation de la valeur historique de cet écrit. Lightfoot a écrit son premier ouvrage concernant les Actes en réponse au livre intitulé *Supernatural Religion : An Inquiry into the Reality of Divine Revelation* (La religion surnaturelle : une enquête sur la réalité de la révélation divine). Ce dernier, publié de façon anonyme en 1874 (son auteur était W.R. Cassels), cherchait, entre autres, à mettre en doute la valeur historique des Actes des Apôtres sur la base des suggestions faites par les critiques de Tübingen. La réfutation soigneuse et sereine du livre de Cassels [25] par Lightfoot a empêché de façon défi-

posés d'un historien de l'antiquité », se méprenant par là sur « la nature de ses sources d'information et sur la façon dont elles sont arrangées » par l'auteur. *Art. cit.*, p.14, n. 37.

[21] Cf. Gasque, *History*, pp. 107-141.

[22] Cf. W. Ward Gasque, *Sir William M. Ramsay : Archaeologist and New Testament Scholar*, Grand Rapids, Baker, 1966.

[23] Il vaut la peine de remarquer en passant que Bruce a commencé sa carrière dans les disciplines classiques. Il a été formé au début par Alexandre Souter à l'Université d'Aberdeen, où Ramsay enseigna pendant de nombreuses années. Cf. le discours présidentiel de Bruce à la rencontre de la *Studiorum Novi Testamenti Societas*, en 1975 : « The New Testament and Classical Studies », *New Testament Studies* 22 (1976), pp. 229-242.

[24] Pour plus de détails, cf. *Theol/Zeit* 28 (1972), pp. 177 ss. et mon ouvrage *History*, pp. 114-123 ; 136-142.

[25] Lightfoot a fait une critique de cet ouvrage dans *The Contemporary Review* (déc. 1874), suivie d'une série d'articles (1875-

nitive l'implantation dans le monde académique anglais des théories de Baur et de ses disciples. Ce n'est cependant pas cette critique détaillée d'un livre par ailleurs peu important qui a suffi à elle seule à empêcher l'influence de Baur. Ce sont plutôt ses ouvrages non polémiques, ses grands commentaires sur les épîtres de Paul[26] et sur les Pères Apostoliques[27] qui ont démontré très clairement que la reconstruction du christianisme primitif selon Tübingen n'était qu'une vue de l'esprit sans fondement historique réel[28].

Lightfoot avait envisagé d'écrire un commentaire complet sur les Actes, mais il ne l'a jamais achevé. Il a cependant publié deux études importantes sur le sujet[29], dans lesquelles il faisait apparaître à quel point il était difficile à un écrivain ancien d'être exact dans des questions de détails historiques et, deuxièmement, à quel point l'auteur des Actes se révélait soigneusement exact. Prenons par exemple les détails du gouvernement romain pendant les deux premiers siècles. A partir de la réorganisation de l'Empire par Auguste, il y avait deux sortes de gouverneurs de province : c'est un proconsul *(anthupatos)* qui gouvernait les provinces administrées par le Sénat, et c'est un propréteur *(antistratégos)* ou un légat *(presbutès)* qui gouvernait les provinces placées sous la responsabilité directe de l'empereur, en sa qualité de chef de l'armée. Cette terminologie était très différente de celle en vigueur à l'époque de la République, et la répartition des provinces entre l'empereur et le Sénat a été soumise à de constantes révisions. Par conséquent, à moins d'une connaissance de première main ou, en tout cas, historiquement très sûre, il était impossible de dire si telle province, à tel moment

1877). Ses études ont été rassemblées pour former le livre *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion,* Londres, Macmillan, 1889.

[26] *Galatians* (1865) ; *Philippians* (1868) ; *Colossians and Philemon* (1875) ; chacun de ces commentaires a été réimprimé plusieurs fois et est encore en vente.

[27] *The Apostolic Fathers,* 5 vol. (1885-1890), comprenant uniquement Clément de Rome, Ignace et Polycarpe. Une première édition de Clément avait paru en 1869 et en 1877, mais elle a été entièrement révisée en 1890. Lightfoot a non seulement prouvé l'authenticité de la Première Epître de Clément, mais aussi celle des sept lettres d'Ignace, enlevant par là un soutien fondamental à la conception des origines chrétiennes selon l'école de Tübingen. Cf. S. Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961,* Londres, Oxford University Press, 1963, pp. 33-57.

[28] Neill, *op. cit.*

[29] « Discoveries Illustrating the Acts of the Apostles », un appendice à : *Essays on... « Supernatural Religion »,* pp. 291-302 ; et « Acts of the Apostles », *Dictionary of the Bible,* éd. W. Smith, vol. 1, 1893, pp. 25-43.

précis, était gouvernée par un proconsul ou un propréteur. Le cas de la province de l'Achaïe est significatif. Quelques années avant la visite de Paul à Corinthe, de même que quelques années plus tard, elle était gouvernée par un propréteur. Au moment de la visite de Paul, cependant, c'est un proconsul mandaté par le Sénat qui la gouvernait, précisément comme l'indiquent les Actes [30]. Autre exemple : Chypre était sous le gouvernement d'un proconsul lors de la visite de Paul, mais la situation a ensuite changé. L'indication d'Actes 13. 7 est exacte.

Lightfoot écrivait à une époque où l'on commençait à faire les recherches archéologiques qui se sont révélées si utiles pour l'étude du Nouveau Testament, et il fut le premier spécialiste néotestamentaire de renom à en saisir l'importance. Les découvertes faites à Ephèse, par exemple, ont montré que la prospérité de cette cité était due au culte d'Artémis, comme nous le rapportent les Actes. Lightfoot suggère qu'un grand nombre des inscriptions récemment découvertes constituent un commentaire quasiment suivi du récit d'Actes 19. Les découvertes faites dans les autres cités que Paul a visitées en Asie Mineure et en Grèce viennent confirmer la valeur des Actes jusque dans les plus petits détails historiques ou géographiques. En comparant les Actes à d'autres œuvres historiques anciennes, on n'en trouvera probablement pas une qui offre autant de points de contact avec l'histoire, la politique ou la géographie contemporaine, permettant par là de tester son exactitude historique. Ce que Lightfoot n'avait que suggéré et illustré accessoirement allait être démontré en détail par Ramsay et par d'autres [31].

Les spécialistes qui ne parlent pas l'anglais ou qui connaissent mal l'œuvre de Ramsay ont parfois l'impression erronée que c'est un apologète « fondamentaliste » ! [32] Eh bien non ! Il avait, à vrai dire, assez peu d'intérêt pour les questions théologiques et, à son départ pour l'Asie Mineure (où il allait réaliser son œuvre magistrale d'archéo-

[30] La découverte de l'inscription de Delphes (publiée en 1905) allait être une confirmation encore plus importante. Elle mentionne L. Junius Gallio (Ac. 18. 12-17), le frère de Sénèque, ce qui nous fournit l'une des dates pratiquement certaines de la vie de Paul.

[31] Dans ce qui suit, nous nous intéresserons avant tout à la contribution de Ramsay, mais celles de Zahn, Harnack, Wikenhauser et E. Meyer sont tout aussi importantes.

[32] Par exemple : M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament, Tome 3, Le Livre des Actes,* Paris, Ed. Ernest Leroux, 1922, p. 63 ; H.R. Moehring, « The Census in Luke as an Apologetic Device », in *Studies in the New Testament and Early Christian History,* éd. D.E. Aune, Leiden, Brill, 1972.

logie classique), il partageait l'opinion de l'Ecole de Tübingen au sujet des Actes. Il écrivit plus tard :

J'avais lu passablement d'ouvrages de la critique moderne concernant ce livre et j'avais, comme il se doit, accepté l'opinion courante qui voulait que les Actes aient été écrits au deuxième siècle par un auteur qui cherchait à influencer ses lecteurs par une description hautement travaillée et imaginaire de l'Eglise primitive. Il n'entendait pas présenter une image fidèle des faits survenus aux environs de l'an 50 après J.-C., mais il visait à produire un certain effet sur son époque par le récit soigneusement coloré des événements de cette période ancienne. Il écrivait pour ses contemporains et non pour la vérité. Il n'avait cure des données géographiques ou historiques des années 30 à 60 après J.-C. Il ne se préoccupait que des années 160-180 et de la façon dont il pourrait dépeindre les héros des temps anciens dans des situations susceptibles de toucher la conscience de ses contemporains. La vérité historique ou géographique valait moins que rien dans une telle perspective : quiconque s'attache à ces détails détourne son attention de ce qui compte vraiment, c'est-à-dire de ce qui émeut l'âme des hommes du deuxième siècle. [33]

Au cours de ses recherches sur la géographie historique de l'Asie Mineure, Ramsay n'accorda tout d'abord que très peu d'attention aux anciens textes chrétiens. Il ne s'intéressait pas particulièrement à la théologie et il pensait que ces écrits théologiquement orientés ne pouvaient guère avoir de valeur historique. Cependant, dans sa quête acharnée de toute information pouvant contribuer à éclaircir la géographie ou l'histoire de cette partie de l'Asie Mineure que nous appelons aujourd'hui la Galatie du Sud, il se mit à étudier les voyages de Paul dans cette région, tels que les décrivent les Actes. Il pensait y trouver des données portant sur la seconde moitié du deuxième siècle après J.-C., c'est-à-dire sur l'époque à laquelle, à son avis, l'auteur des Actes avait vécu. Mais ce qu'il découvrit l'amena à changer complètement d'avis au sujet de la date de rédaction et de l'environnement historique des Actes [34].

Le premier élément qui l'amena à douter de la conclusion qu'il avait adoptée au début de ses recherches fut

[33] *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament,* Londres, Hodder & Stoughton, 1915, pp. 37-38 ; abrégé *BRD.*

[34] La « conversion » de Ramsay est donc une conversion *intellectuelle,* au sujet de la valeur historique des Actes des Apôtres, plutôt qu'une conversion *évangélique* à une approche chrétienne orthodoxe des Ecritures. Pour autant que je le sache, Ramsay n'a jamais pris de position particulière sur l'inspiration biblique. Il ne croyait certainement pas à l'« inerrance », pas même des Actes. Il

l'étude minutieuse du récit d'Actes 14. Il en déduisit qu'il était parfaitement exact dans le contexte historique revendiqué par les Actes [35]. Cette découverte l'amena à poser cette question : si l'auteur des Actes se montre soigneusement précis en ce qui concerne *un* point de détail, ne serait-il pas vraisemblable qu'il le soit également sur d'autres points ?

On peut s'attendre à ce qu'un auteur qui se révèle exact et précis sur un seul point manifeste les mêmes qualités sur d'autres points. Aucun auteur n'est exact par pur hasard ni précis sporadiquement. Il est précis en raison d'une certaine tournure d'esprit. Certains sont précis par nature ; d'autres sont par nature vagues et imprécis [36].

Son attitude à l'égard du livre des Actes changea donc radicalement. Au lieu de partir de l'idée que ce livre est sujet à caution lorsqu'il décrit une situation historique, il se met à étudier les Actes avec un esprit ouvert, en admettant qu'ils puissent, après tout, se montrer exacts dans n'importe quel détail. Il se rendit compte, comme l'a fait remarquer Bruce, que si la fiabilité d'un auteur est « vérifiée sur des points qu'on peut contrôler, pourquoi penser que ce même auteur soit moins digne de foi là où nous ne pouvons pas tester son exactitude ? » [37] Dorénavant, Ramsay allait au moins accorder à l'auteur des Actes le bénéfice du doute.

Au fil des années, Ramsay est devenu de plus en plus convaincu que l'histoire des origines chrétiennes rédigée par Luc était sans pareille en ce qui concerne la précision. Après plus de trente ans d'étude approfondie de l'environnement du christianisme du premier siècle, il écrivait :

Plus j'étudie le récit des Actes, ainsi que la société, la pensée, les coutumes et l'organisation gréco-romaines de ces provinces, plus j'admire et plus je comprends. Je m'étais mis à rechercher la vérité sur cette région où la Grèce et l'Asie se rencontrent et c'est là que je l'ai trouvée. Vous pouvez tester les indications de Luc plus que celles de n'importe quel autre historien. Elles résistent à l'examen le plus minutieux et à l'étude la plus fouillée, à condition que celui qui les critique connaisse son sujet et ne dépasse pas les limites de la science et de la justice. [38]

Il est très regrettable que la réputation académique de Ramsay ait été quelque peu ternie par la suite parce qu'il

ne faut donc pas le considérer comme un simple « apologète évangélique » qui a une position à défendre.

[35] *BRD,* pp. 39-52 ; cf. Gasque, *Sir W.M. Ramsay,* pp. 25 s.

[36] *BRD,* p. 80.

[37] *Acts,* p. 17.

[38] *BRD,* p. 89 ; c'est moi qui souligne.

a accepté de jouer le rôle d'apologète populaire de Luc-Actes. Mais il faut se rappeler que les jugements qu'il a vulgarisés sont des jugements auxquels il est parvenu en sa qualité d'archéologue scientifique, à vrai dire en tant qu'« autorité de premier plan en topographie, en coutumes anciennes et en histoire de l'Asie Mineure antique. » [39] Il n'avait pas de raison particulière de rechercher la faveur de la piété populaire chrétienne. En soutenant que le deuxième volume de Luc est « sans pareil en ce qui concerne son exactitude », il défend la conclusion à laquelle ses recherches l'ont conduit, une conclusion très différente de ce qu'il pensait au départ. Et la majorité des spécialistes anglais et américains, de même que les historiens de l'antiquité grecque et romaine — pour ne pas mentionner une foule d'autres spécialistes — ont reconnu la validité de sa thèse [40].

Voilà donc l'arrière-plan de la position de Bruce (et d'autres spécialistes) concernant la valeur historique du livre des Actes. Il importe de souligner que cette conclusion ne résulte pas d'une apologétique théologique et qu'elle n'est pas adoptée exclusivement par des théologiens de tendance conservatrice (quoiqu'elle soit évidemment conforme à l'orthodoxie). Il s'agit plutôt d'un point de vue fondé sur la science historique, c'est-à-dire sur les mêmes méthodes qu'on utilise pour tester l'historicité de n'importe quel document ancien. Par contre, la position représentée, entre autres, par le commentaire (célèbre à juste titre) de Haenchen ne peut être défendue, à mon avis, qu'en ignorant l'œuvre de Ramsay et de tous ceux qui se sont livrés à une analyse détaillée des données historiques. Ainsi, tout en reconnaissant une grande valeur (en particulier en ce qui concerne l'interprétation théologique) à l'œuvre de Haenchen et à celle d'autres théologiens qui ont une opinion négative de la valeur historique des Actes, je pense que, sur ce point fondamental, Bruce et ses confrères ont raison.

La deuxième partie de cet article, qui paraîtra dans le prochain numéro de HOKHMA, contiendra d'autres exemples de la façon dont le récit des Actes est confirmé lorsqu'on l'examine selon les règles de la recherche historique.

[39] J.G.C. Anderson, *Dictionary of National Biography 1931-1940,* p. 727.

[40] Cf. l'opinion de A.N. Sherwin-White, le dernier historien classique à avoir étudié le problème de la valeur historique des Actes. Il écrit : « Toute tentative de rejeter l'historicité fondamentale des Actes, même dans des questions de détail, est désormais absurde. » *Roman Society and Roman Law in the New Testament,* Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 189.

Imprimé en Suisse